

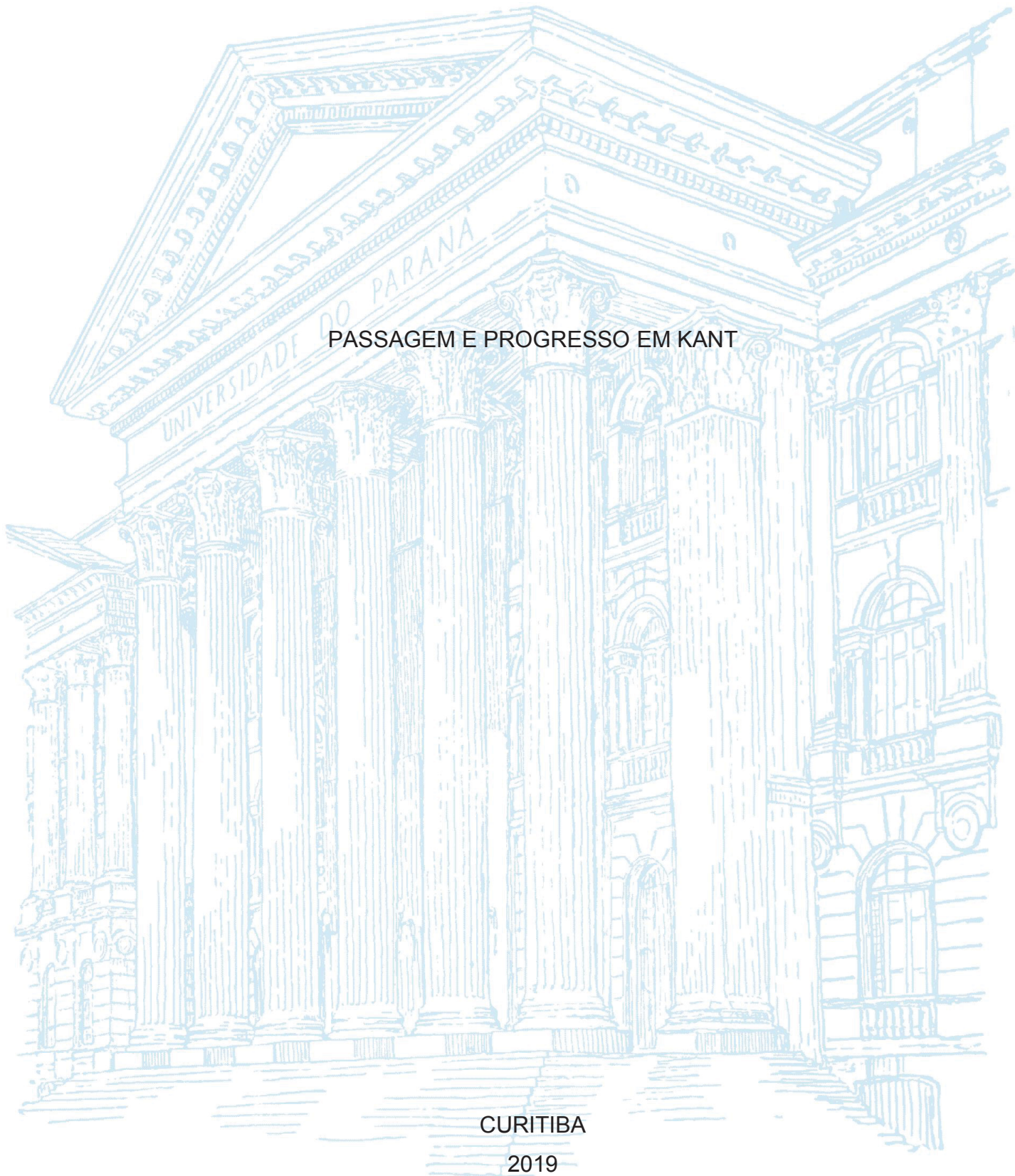
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANTONIO DJALMA BRAGA JUNIOR

PASSAGEM E PROGRESSO EM KANT

CURITIBA

2019



ANTONIO DJALMA BRAGA JUNIOR

PASSAGEM E PROGRESSO EM KANT

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo.

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Braga Junior, Antonio Djalma
Passagem e progresso em Kant. / Antonio Djalma Braga Junior. –
Curitiba, 2019.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.
Orientador : Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo

1. Kant, Immanuel, 1724 -1804 – Crítica e interpretação. 2. Liberdade
(Filosofia). 3. Natureza (Filosofia). 4. Filosofia Alemã. I. Título.

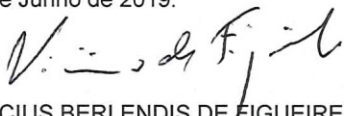
CDD – 193

TERMO DE APROVAÇÃO

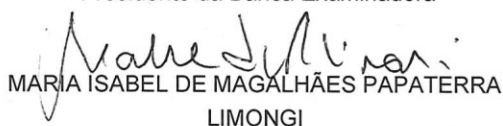
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **ANTONIO DJALMA BRAGA JUNIOR**, intitulada: **PASSAGEM E PROGRESSO EM KANT**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprova no rito de defesa.

A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 07 de Junho de 2019.



VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO
Presidente da Banca Examinadora



MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA
LIMONGI

Avaliador Interno (UFPR)



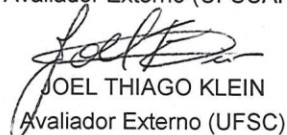
PAULO VIEIRA NETO

Avaliador Interno (UFPR)



PAULO ROBERTO LICHT DOS SANTOS

Avaliador Externo (UFSCAR)



JOEL THIAGO KLEIN
Avaliador Externo (UFSC)

Dedico esta obra a todos aqueles que amo e que fazem parte de minha vida, de modo especial à Rosimara Mendes e ao Pedro Lucca.

AGRADECIMENTOS

- À CAPES e à FUNDAÇÃO ARAUCÁRIA por 1 ano de bolsa durante o período de desenvolvimento dessa tese.
- A todos os professores que fizeram parte da minha formação acadêmica, de modo especial ao meu orientador, Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo, que desde o primeiro momento me ajudou com suas críticas, orientações e observações, a tornar possível a elaboração desta tese.
- Aos meus familiares que, cada um ao seu modo, me auxiliaram durante todo o processo de formação acadêmica que tive o privilégio de poder realizar em minha vida.
- À minha esposa, Rosimara Mendes, que me acompanhou (*sofrendo e se alegrando*) em todas as etapas de desenvolvimento dessa tese.
- Aos meus amigos que, entre cafés, churrascos e discussões, me apoiaram durante todo o período de pesquisa.
- E a todos aqueles que de forma direta ou indireta contribuíram para o encerramento desse ciclo acadêmico.

“Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um fim se desenvolver completamente e conforme a um fim”

“No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo”

Immanuel Kant

RESUMO

Essa tese tem como objetivo analisar a possibilidade de uma *passagem* da liberdade à natureza no pensamento de Kant a partir da *tese do progresso* da humanidade. Para tanto, pretende-se fazer uma incursão pelas três obras *Críticas* e em vários de seus textos sobre *História*, *Política*, *Antropologia* e *Educação*. Partindo da defesa de que a humanidade se encontra em um progresso contínuo, tendo como pressuposto fundamental a relação intrínseca e, ao mesmo tempo, problemática entre os conceitos de liberdade e natureza, procuraremos questionar quais as implicações que esses conceitos revelam sobretudo na realização da *passagem* de um domínio para o outro. De modo mais específico, queremos entender de que maneira a *passagem* (*Übergang*) do domínio da liberdade para o domínio da natureza poderia nos ajudar a compreender essa noção de *progresso*. Procuraremos deixar claro ao longo da tese que Kant fala, nas duas introduções à **KdU**, que essa *passagem* poderia ser realizada mediante a *faculdade de julgar*. Por isso, tentaremos encontrar resposta para a seguinte pergunta: de que maneira a *Filosofia da História* kantiana nos ajuda a repensar essa mediação feita pelo juízo na terceira *Crítica* na *passagem* entre liberdade e natureza? Desse modo, nosso intuito é descrever de maneira sistemática algumas possibilidades e sentidos de *passagem* (*Übergang*) nos escritos kantianos, buscando defender a importância da *Filosofia da História* e da *tese do progresso*, argumentando que sem os textos da história não é possível compreender aspectos centrais sobre essa ideia de *passagem*. Assim, por meio de uma organização realizada em três partes principais, vamos explicar como a *filosofia da história*, a *antropologia*, a *política* e a *educação* podem representar modos de realização da *passagem* entre liberdade e natureza, demonstrando que as implicações resultantes da *tese do progresso* estariam conectadas diretamente com os conceitos encontrados nessas áreas de investigação.

Palavras-chave: Passagem. Progresso. Filosofia da História. Faculdade de Julgar.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the possibility of a *passage* from *freedom* to *nature* in Kant's thinking from the *thesis of the progress of humanity*. In order to do so, we intend to make an incursion into the three *Critical* works and in several of his texts on History, Politics, Anthropology and Education. Starting from the defense that mankind is in continuous progress, having as fundamental presupposition the intrinsic and, at the same time, problematic relation between the concepts of *freedom* and *nature*, we will try to question what the implications that these concepts reveal mainly in the realization of the *passage* from one domain to another. More specifically, we want to understand how the *passage* (*Übergang*) from the *domain of freedom* to the *domain of nature* could help us to understand this notion of *progress*. We shall try to make it clear in our thesis that Kant speaks, in the two introductions to the **KdU**, that this *passage* could be accomplished through the faculty of judgment. Therefore, we will try to find an answer to the following question: how does the Kant's Philosophy of History help us to rethink this mediation made by the judgment in the third Critique in the *passage* between *freedom* and *nature*? In this way, our intention is to describe in a systematic way some possibilities and senses of passage (*Übergang*) in the Kantian writings, seeking to defend the importance of *Philosophy of History* and the *thesis of progress*, arguing that without the texts of history it is not possible to understand central aspects about this idea of *passage*. Thus, through an organization in three main parts, we will explain how the *philosophy of history*, *anthropology*, *politics*, and *education* can represent modes of realization of the passage between *freedom* and *nature*, demonstrating that the implications resulting from the *thesis of progress* would be directly connected with the concepts found in these areas of research.

Keywords: Passage. Progress. Philosophy of History. Faculty of Judgement.

LISTA DE ABREVIATURAS

As obras de Kant que são utilizadas no presente trabalho são citadas de acordo com as edições disponíveis em português (salvo as obras sem edição nesta língua) e de acordo com a edição da Academia, disponível no site www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html.

Deste modo, as citações obedecerão ao seguinte modelo: KANT, KdU, 05: 35; p. 196, ou seja, primeiramente vem o nome do autor, seguido da abreviação do nome da obra, acompanhado do volume da edição e da página da Academia e o número da página da edição em português. A única exceção é a **Crítica da Razão Pura (KrV)** que obedecerá a sua forma convencional de referência correspondente à primeira “A” e segunda “B” edição.

Os textos sem edição em português apresentam tradução de minha própria autoria.

As abreviaturas das obras de Kant que utilizei no presente trabalho são as seguintes

AA – Akademie Ausgabe – **Edição da Academia** (AA)

Anth – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht – **Antropologia de um ponto de vista pragmático** (AA 07)

Br – Briefe – **Cartas** (AA 10-13)

EEKdU – *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*– **Primeira introdução à Crítica da faculdade de julgar (publicação póstuma)** (AA 20)

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – **Fundamentação da metafísica dos costumes** (1785) (AA 04)

IaG – Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht – **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (AA 08)

KpV – Kritik der praktischen Vernunft – **Crítica da razão prática** (AA 05)

KrV – Kritik der reinen Vernunft (Originalpaginierung A/B) – **Crítica da razão pura** (paginação original A 1781, B 1789)

KdU – Kritik der Urteilskraft – **Crítica da faculdade de julgar** (AA 05)

Log – Logik – **Lógica** (AA 09)

MAN – Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften – **Princípios metafísicos da ciência da natureza** (1786) (AA 04)

MAM – Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte – Começo conjectural da história humana (AA 08)

MS – Die Metaphysik der Sitten – **Metafísica dos Costumes** (AA 06)

OP – Opus Postumum – **Obras póstumas** (AA 21 u. 22)

Päd – Pädagogik – **Sobre pedagogia** (AA 09)

Refl – Reflexion – **Reflexões** (AA 14-19)

RGV – Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft – **A religião nos limites da simples razão** (AA 06)

SF – Der Streit der Fakultäten – **Conflito das faculdades** (AA 07)

WA – Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? – **Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?** (AA 08).

WDO – Was heißt sich im Denken orientiren? – **O que significa orientar-se no pensamento?** (AA 08)

ZeF – Zum ewigen Freiden – **À paz perpétua** (AA 08)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
PARTE I - OS SENTIDOS DE <i>PASSAGENS</i> NA FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT	18
1 OS SENTIDOS DE <i>PASSAGENS</i> NA FILOSOFIA TEÓRICA E NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT.....	18
1.1 PASSAGEM ENTRE LIBERDADE E NATUREZA NA <i>DIALÉTICA TRANSCENDENTAL DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i>	22
1.1.1 Liberdade e Natureza como antinomias da razão na KrV.....	24
1.1.2 <i>Filosofia Transcendental</i> e a <i>Metafísica</i> no sistema <i>Crítico</i> de Kant.....	25
1.1.3 O lugar da <i>Metafísica</i> na <i>Arquitetônica da Razão Pura</i>	27
1.1.4 As reformulações da <i>Metafísica</i> na <i>Filosofia Crítica</i> de Kant e o surgimento da divisão entre <i>metafísica da natureza</i> e <i>metafísica dos costumes (liberdade)</i>	30
1.2 OS SENTIDOS DE <i>PASSAGENS</i> NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA ARQUITETÔNICA.....	33
2 IDEIA DE <i>PASSAGEM</i> NAS DUAS INTRODUÇÕES À TERCEIRA CRÍTICA DE KANT.....	40
2.1 AS DUAS INTRODUÇÕES À TERCEIRA <i>CRÍTICA</i> DE KANT.....	40
2.2 O APARECIMENTO DA NECESSIDADE DE UMA <i>PASSAGEM</i> ENTRE O <i>ABISMO INTRANSPONÍVEL</i> DA LIBERDADE E NATUREZA NA TERCEIRA <i>CRÍTICA</i> DE KANT.....	43
3 IDEIA DE <i>PASSAGEM</i> AO LONGO DA TERCEIRA <i>CRÍTICA</i> DE KANT...	53
3.1 A TESE DO SIMBOLISMO E A IDEIA DE <i>PASSAGEM</i> NA <i>CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR ESTÉTICA</i> DE KANT.....	53
3.1.1 Os juízos de gosto sobre o belo é feito sem nenhum interesse.....	54
3.1.2 O belo como símbolo da moralidade.....	55
3.1.3 A tese do simbolismo e o sentido de <i>passagem</i> na <i>KdU</i>	58
3.2 A FUNÇÃO DO GOSTO EM UMA <i>PASSAGEM</i> ENTRE NATUREZA E LIBERDADE.....	60
3.3 O CONCEITO DE FINALIDADE E A IDEIA DE <i>PASSAGEM</i> NA <i>CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR TELEOLÓGICA</i> DE KANT.....	66
PARTE II – A TESE DO <i>PROGRESSO</i> NA FILOSOFIA DE KANT.....	72

4.	PROGRESSO E HISTÓRIA EM KANT.....	72
4.1	FILOSOFIA DA HISTÓRIA: PRESSUPOSTOS GERAIS.....	72
4.1.1	História-Providência em Bossuet e Vico.....	73
4.1.2	A filosofia da história especulativa em Kant.....	74
4.2	OS SENTIDOS DE HISTÓRIA E A TESE DO PROGRESSO EM KANT.....	76
4.2.1	O progresso na história na obra <i>Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita</i>	79
4.2.2	A possibilidade real do progresso na <i>história empírica</i> e na <i>história filosófica</i>	81
5	LIBERDADE E PROGRESSO EM KANT.....	87
5.1	LIBERDADE E PROGRESSO EM UM SENTIDO EXTERNO: A PERSPECTIVA <i>HISTÓRICA-JURÍDICA</i>	88
5.1.1	O idealismo transcendental de Kant como fundamento do progresso em um sentido externo.....	89
5.1.2	“O que me é permitido esperar” e a filosofia da história de Kant sob a ótica do Direito.....	93
5.2	LIBERDADE E PROGRESSO EM UM SENTIDO INTERNO: A PERSPECTIVA <i>MORAL</i>	98
5.2.1	O problema da validade universal do desenvolvimento racional e a igualdade moral entre os homens.....	99
5.2.2	O papel da educação no desenvolvimento das disposições naturais no homem e o problema da atemporalidade do sujeito moral.....	100
5.2.3	A possibilidade do progresso na perspectiva moral em Kant.....	104
	PARTE III – PASSAGEM E PROGRESSO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE KANT.....	106
6	PASSAGEM E PROGRESSO NA ANTROPOLOGIA DE KANT.....	109
6.1	ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM KANT.....	111
6.1.1	A tese antropológica da <i>sociabilidade insociável</i> e o <i>progresso</i> na história....	113
6.2	ANTROPOLOGIA E <i>PASSAGEM</i> NO SISTEMA <i>CRÍTICO</i> DE KANT.....	115
6.3	ANTROPOLOGIA MORAL E <i>PASSAGEM</i> EM KANT.....	118
7	PASSAGEM E PROGRESSO NA FILOSOFIA POLÍTICA EM KANT.....	123
7.1	<i>PASSAGEM</i> E A PERSPECTIVA DA <i>CONTINUIDADE</i> NA FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT.....	123
7.2	<i>PASSAGEM</i> E A PERSPECTIVA DA <i>PROGRESSÃO DINÂMICA</i> NA	

	FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT.....	128
8	PASSAGEM E PROGRESSO NA EDUCAÇÃO DE KANT.....	132
8.1	HISTÓRIA E EDUCAÇÃO EM KANT: O PLANO DA NATUREZA.....	132
8.1.1	Kant e a educação: pressupostos iniciais.....	135
8.1.2	Kant e o Esclarecimento.....	138
8.2	EDUCAÇÃO FÍSICA E EDUCAÇÃO PRÁTICA EM KANT.....	142
8.2.1	Kant e a educação física.....	143
8.2.2	Kant e a educação prática.....	147
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	152
	REFERÊNCIAS.....	158

INTRODUÇÃO

Sabe-se que o sistema *crítico* kantiano representa um desejo profundo de construir uma *arquitetônica* própria da razão. Na **Crítica da Razão Pura (KrV, AA 4)**, Kant procura estabelecer os fundamentos e os limites da razão no interior do processo de conhecimento da *natureza*, por meio da compreensão de como a faculdade do entendimento funciona. Mas o seu sistema deixa de satisfazer as exigências da razão no seu sentido prático puro. Desse modo, Kant busca através da segunda *Crítica* – a **Crítica da Razão Prática (KpV, AA 05)** – desenvolver o uso da faculdade da razão no seu sentido prático no qual, com a *liberdade*, é possível criar leis morais que servem de ideais para a ação sensível. Diante desse panorama, Kant redigiu, em 1790, a sua terceira *Crítica* – a **Crítica da Faculdade de Julgar (KdU, AA 5)** – onde descreve como funciona a *faculdade de julgar*, que serve de meio termo entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão, ou entre liberdade e natureza. Essa mediação efetuada pelo juízo é fundamental para entendermos que, embora liberdade e natureza sejam domínios heterogêneos, podemos pensar na *passagem* de um domínio para o outro.

Essa tese tem como objetivo analisar uma série de conceitos presentes no pensamento de Kant levando em conta alguns aspectos textuais das três *Críticas*, mas também aspectos que estão presentes nos textos sobre a *História*, a *Política*, *Antropologia* e a *Educação*, sobretudo quando analisarmos a *tese do progresso*.

Um estudo de conceitos centrais para o pensamento de Kant como *liberdade*, *natureza*, *passagem* (*Übergang*) e *progresso* faz com que nos deparemos com algumas premissas grandemente difundidas entre os seus principais intérpretes como, por exemplo, a ideia de que a história da humanidade está sempre em uma ascensão do pior e mais primitivo, para o melhor e mais civilizado dos mundos; ou de que se está em uma ascensão à paz perpétua e ao esclarecimento; de que se caminha rumo a uma vida cosmopolita. Tais premissas levam a crer que a humanidade se encontra em progresso contínuo tendo em sua base um ideal de liberdade. Justamente por isso é que se pretende questionar nessa tese: qual é o papel da liberdade e, conseqüentemente, da natureza, no *progresso* da humanidade? De que maneira a *passagem* (*Übergang*) de um domínio para o outro na doutrina da história pode ajudar a compreender esse *progresso*? Kant fala, nas duas introduções à **KdU**, que essa *passagem* poderá ser realizada mediante a

faculdade de julgar: de que maneira a *Filosofia da História* kantiana pode nos ajudar a questionar e repensar essa mediação feita pelo juízo na terceira *Crítica*, de modo que seja necessário uma doutrina da história para entender aspectos que se mostraram obscuros na **KdU**, no que diz respeito à *passagem* entre liberdade e natureza?

Diante desses problemas de investigação, destaca-se que essa tese tem como objetivo apresentar de maneira sistemática algumas possibilidades e sentidos de *passagens* (*Übergang*) no pensamento de Kant. Ele apresenta o problema da *passagem* entre liberdade e natureza sobretudo na introdução da terceira *Crítica* (aliás, nas duas introduções) e ao longo de toda a **KdU**. Todavia, queremos demonstrar a centralidade da *Filosofia da História* e da *tese do progresso* em Kant no que diz respeito à possibilidade de se realizar uma *passagem* entre liberdade e natureza e defender que sem os textos da história não é possível compreender aspectos centrais da possibilidade de *passagem* entre os dois domínios.

Assim, pretende-se também oferecer um mapeamento de como, por meio da *Filosofia da História*, a antropologia, a política e a educação podem representar modos de realização da *passagem* entre liberdade e natureza no pensamento de Kant. Espera-se que, ao término dessa tese, fique claro que essas implicações resultantes da *filosofia da história* de Kant, sobretudo dessa noção de progresso, estão conectadas diretamente com a necessidade de uma *Übergang*.

Diante disso, a primeira parte desse trabalho tem como principal objetivo inquirir sobre os sentidos de *passagem* na *Filosofia Crítica* de Kant. Organizaremos nossa análise sobre esses sentidos de *passagem* tanto na *filosofia teórica* de Kant – expondo principalmente como essa discussão se apresenta na **Crítica da Razão Pura (KrV)** – como em sua *filosofia prática*, chegando até ao tema da *passagem* tal como ela se apresenta na **Crítica da Faculdade de Julgar (KdU, AA 05)**, quando surge a necessidade de *passagem* como uma forma de preencher o que Kant chamará de um *abismo intransponível* entre liberdade e natureza.

Na segunda parte, nós procuraremos deixar claro que a *tese do progresso* desenvolvida nos textos sobre a história em Kant é central para podermos pensar em uma *passagem* que ligaria ambos os domínios (da liberdade e da natureza). Por isso, apresentaremos alguns pressupostos gerais sobre a *Filosofia da História* de Kant para, em seguida, analisarmos os sentidos de história e a *tese do progresso* da

liberdade tanto em seu sentido externo como em seu sentido interno, ou seja, a partir de uma perspectiva histórica-jurídica, quanto em uma perspectiva moral.

Por fim, na terceira parte, analisaremos as implicações da relação entre *passagem* e *progresso* na *filosofia da história* de Kant, entendendo os modos de realização dessa *passagem* na *antropologia*, na *filosofia política* e na *educação*.

Desse modo, pretendemos deixar claro que o problema inaugurado nas introduções à **KdU** por Kant, sobre a possibilidade de uma *passagem* entre o abismo aparentemente intransponível da liberdade e da natureza se torna possível não apenas a partir das reflexões realizadas sobre *a faculdade de julgar* e suas implicações nos *juízos de gosto* sobre o belo e nos *juízos de finalidade*, mas, também, a partir da *tese do progresso* presente na *filosofia da história* de Kant que recebe suas mais variadas formas de realização nas questões que envolvem a natureza humana (antropologia), na criação de uma constituição civil perfeita baseada em um ideal republicano (filosofia política-jurídica) e também em uma perspectiva pedagógica (educação), que leva em consideração o desenvolvimento completo das disposições naturais da espécie humana que culmina no desenvolvimento de seu *fim último* que pretende transformar a humanidade em um todo moral.

Como pretendemos demonstrar, essas formas de realização de *passagem* entre os reinos da natureza e liberdade constituem um aspecto central nos escritos kantianos, cuja interpretação se torna fundamental para compreender o seu sistema *Crítico* como um todo.

PARTE I – A IDEIA DE *PASSAGEM* NA FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT

1. OS SENTIDOS DE *PASSAGEM* NA FILOSOFIA TEÓRICA E NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT

Kant pensa o problema da *passagem* em suas três obras *Críticas* – a saber, a **Crítica da razão pura (KrV)**, **Crítica da razão prática (KpV)** e **Crítica da faculdade de julgar (KdU)** e o que pretendemos demonstrar nesta tese é que essa necessidade da *passagem* é fundamental para entender a *tese do progresso* na filosofia da história de Kant, ainda que o termo não apareça explicitamente e, por isso, se faz necessário discutir alguns aspectos essenciais dessa questão.

É preciso ressaltar, inicialmente, uma característica fundamental nos escritos de Kant, sobretudo no que diz respeito ao seu modo de produção e ritmo de escrita¹, onde o sistema não é desenvolvido de uma só vez, mas possui uma fase *construtiva* e outra *reflexiva*. Isso demonstra o cuidado de Kant com as possíveis lacunas que podem surgir durante a primeira fase (construtiva) e que pode ser corrigido e superado na segunda fase (reflexiva).

Outra questão que precisamos ter em mente é em relação à estrutura interna das principais obras de Kant que necessitam de uma *passagem*² entre os domínios heterogêneos que são trabalhados nessa composição.

Ao analisar o **Opus Postumum (OP, AA 21-22)**, Ricardo Terra assinala a problemática da *passagem* da **Crítica da Faculdade de Julgar (KdU, AA 05)**³ como

¹ Ricardo Terra defende isso em seu livro **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant**: “(...) é curioso ver Kant preocupar-se com o fortalecimento da imaginação, com a liberdade do gênio e com um processo de elaboração de esquemas sem coerção. Os pensamentos são anotados de maneira desordenada, reúnem-se os materiais do assunto em pauta, e daí surge um esquema que não deve ser visto como definitivo. A reflexão sobre o material tem de se dar sem a coerção de preconceitos de qualquer ordem: note-se que Kant lança mão até da noção de gênio a ser elaborada na *Crítica do juízo*. O material e a liberdade da reflexão não são meros apêndices da preocupação sistemática. (...) Há então várias fases no trabalho de pesquisa e redação, que vão desde anotações curtas até esboços e versões diferentes que se apropriam desta material. Ora, um texto mais ou menos pronto pode constituir uma parte de um trabalho maior. E pode acontecer que, na elaboração de outra parte, Kant introduza mudanças na abordagem e não retome, na composição final, as partes mais antigas para adequá-las às mais novas. (...) As obras kantianas não são escritas organicamente; são montadas, e sofrem com esse processo”. (TERRA, 2003, p. 28-29; 53)

² Terra fala de uma *passagem* e uma *aplicação* entre os domínios heterogêneos que são trabalhados nessa composição: “por exemplo, as categorias do entendimento, que são espontâneas, são tão diferentes dos dados da sensibilidade, cuja marca é a passividade, que é necessário o esquema da imaginação para tornar possível a aplicação das primeiras aos segundos.” (TERRA, 2003, p. 54).

³ E também a problemática da *aplicação* na obra **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza** (KANT, **MAN**, AA 04)

um fator essencial para a filosofia *Crítica* de Kant, ou melhor, como um motivo fundamental do criticismo kantiano. O **Opus Postumum** (KANT, **OP**, AA 21-22) apresenta uma sistematização do conceito de *passagem* (*Übergang*) em quatro partes, o que nos dá uma chave de leitura para podermos pensar os sentidos de *passagens* alinhados à noção de sistema kantiano. Nas primeiras duas partes, o sentido que se apresenta desse conceito acontece a partir da *passagem* dos *princípios metafísicos da ciência da natureza à física* e *passagem da física à filosofia transcendental*; nas duas partes seguintes, Kant apresenta a *passagem* da filosofia transcendental ao sistema entre *natureza e liberdade*. Neste sentido, fica claro que a terceira *Crítica* (e a sua **Primeira Introdução à KdU**) representa um ponto de inflexão na formulação dessa *passagem*.

O que está em jogo aqui é o fato de o **Opus Postumum** (**OP**, AA 21-22) ser um texto estratégico para pensar o conceito de *passagem* nas obras kantianas como um projeto *Crítico Transcendental* como um todo.

Na **Primeira introdução à KdU** o problema da *passagem* entre liberdade e natureza se descortina de um modo mais direto, sendo o *juízo* um princípio distinto daqueles que estão na base da *filosofia teórica* e da *filosofia prática*, o elemento intermediário que *vincula* ambas as partes. É importante salientar que a **KdU** não abre caminho para mais uma metafísica, diferentemente da metafísica da *natureza* e da *liberdade*: a *passagem* somente significa a articulação ou a organização do sistema, de modo que a metafísica permanece com as suas duas partes (da liberdade e da natureza), ao passo que, em relação à *Crítica*, passa agora ter três: da razão pura, da razão prática e do juízo.

Portanto, não se trata mais de apenas uma *passagem* da metafísica da natureza para a física. Com a **KdU** as *passagens* necessárias “são várias e diversas: do sensível ao suprassensível, da natureza à liberdade, da razão teórica à razão prática” (TERRA, 2003, p. 59). Segundo essa análise de Terra, não há subordinação entre esses variados sentidos de *passagem*, mas há diferenças de amplitudes nos variados sentidos como, por exemplo, no **OP** Kant se refere à uma *passagem* da metafísica da natureza à física e quando essa *passagem* surge na **KdU**. Em relação a esta última, é uma *passagem* da primeira para a segunda *Crítica*, ou melhor, uma articulação e organização do sistema *Crítico* em seu sentido mais amplo e geral. Isso não quer dizer que a *passagem* que ocorre no **OP** esteja subordinada ou se

mostra inferior ao que o corre na **KdU**, ao contrário, eles se relacionam e se aproximam, mantendo propósitos próprios.

Nesse sentido, podemos perceber que o tema da *passagem* adquire um caráter central no projeto *Crítico* de Kant. Podemos ver isso em vários textos, mas citamos aqui o texto da *Dialética Transcendental*. Na parte onde Kant está descrevendo o que entende por *ideia* ele afirma que os conceitos da razão tornam possível a *passagem* dos conceitos naturais aos conceitos práticos, que as *ideias da razão* possibilitariam a *passagem* da teoria à prática de modo a proporcionar consistência às ideias morais.

Embora tenhamos de dizer dos conceitos transcendentais da razão *que são apenas ideias*, nem por isso os devemos considerar supérfluos e vãos. Pois ainda quando nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento de *cânone* que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo; por meio deles o conhecimento não conhece, é certo, nenhum objeto, além dos que conheceria por meio dos seus próprios conceitos, mas será melhor dirigido e irá mais longe neste conhecimento. Sem falar de que podem, porventura, esses conceitos transcendentais da razão estabelecer uma **transição [Übergang]** entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão. Mais adiante se encontrará a explicação de tudo isto. (KANT, **KrV**, A 329/ B 386, III, 255; p. 344, grifo nosso).

Além desse texto da primeira *Crítica*, Kant fez uso do termo *Übergang* na **Fundamentação da metafísica dos costumes** (KANT, **GMS** AA, 04), cujas seções são articuladas por *passagens*: do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico; da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes; e da metafísica dos costumes para a crítica da razão pura. Todavia, as *passagens* na **GMS** não são apenas transições de um assunto para o outro. Terra cita Kaulbach⁴ para apresentar sua sugestão de que:

Não se faz justiça ao conceito de *Übergang* se o caracterizamos apenas como um método de pesquisa. Pois, na *Übergang*, que Kant aqui realiza a cada vez, dá-se não apenas um movimento lógico, mas um passo de um estágio do pensamento para outro. Nas duas primeiras seções [da *GMS*], é realizada a passagem do estágio da consciência prática em suas figuras de vontade e de pensamento efetivas, historicamente realizadas, para aquele estágio da consciência prática em que se dá a ver a origem dessas figuras: para tanto, o que filosofa tem ele mesmo de consumir a ação fundamental de pôr-se no estágio de legislação autônoma. (KAULBACH apud TERRA, 2003, p. 62)

⁴ Cf. KAULBACH, Friedrich. **Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?** In: Kant-Studien, 65-84, 1975.

É nesse sentido que o termo *passagem* na **GMS** deve ser compreendido como, por um lado, movimento lógico e, por outro, como *passagem* de um estágio para outro. No caso da *Terceira* seção da **GMS** se trata da *passagem* do estágio do “eu devo” para o estágio do “eu quero”: “por meio desta *passagem* (*Über-schritt*) filosófica, torna-se compreensível o desempenho (*Leistung*) da razão prática que torna possível o imperativo categórico” (TERRA, apud KAULBACH, 2003, p. 62). Trata-se aqui do movimento lógico que o termo *Übergang* adquire, mas também da *passagem* de um estágio para outro.

Além desses sentidos, podemos perceber o fato de que o conceito de *passagem* (*Übergang*) adquire outros sentidos na *Doutrina da Virtude* e na *Doutrina do Direito*, assim como na *Filosofia Política* e na *Filosofia da História*:

Os conceitos de *passagem* e *aplicação* são fundamentais não apenas para a filosofia teórica, mas também para a prática. A filosofia política, particularmente, é um campo em que estas noções podem ser esclarecedoras, pois a política, para Kant, implica o cruzamento de vários aspectos do saber, e engloba mais de um ponto de vista. A política é vista em sua relação com o direito e a moral, mas também como uma prática que leva em conta prudentemente a antropologia, a natureza humana; além disto, o mecanismo da natureza trazendo uma espécie de “garantia” dos resultados da ação transforma profundamente a política. Finalmente, ao lado da determinação jurídico-racional da consideração pela prudência e da perspectiva da filosofia da história, aparece a possibilidade de que um juízo reflexionante ligado a um sentimento sublime seja importante para a avaliação de um acontecimento histórico, como também para a apreciação do progresso da humanidade. (TERRA, 2003, p. 64)

O conceito de *Übergang*, entendido como *passagem* de um assunto para o outro, mas também como um movimento de um modo de pensar próprio de um domínio para o modo de pensar para um domínio totalmente diferente, nos permite entender o esforço de Kant em manter seu sistema, de manter a unidade da razão mesmo diante de seus múltiplos aspectos. É justamente por isso que a presente tese pretende demonstrar que o conceito de *Übergang* (*passagem*) adquire um papel central na compreensão não apenas das três *Críticas*, mas também dos textos da *Filosofia da História* de Kant.

Assim, nesse capítulo serão apresentadas algumas ideias que servirão de contextualização para o problema da *passagem*, tanto na *filosofia teórica*, quanto na *filosofia prática* de Kant, tomando como base não apenas, mas sobretudo, as duas primeiras *Críticas* que ele escreveu.

1.1 PASSAGEM ENTRE LIBERDADE E NATUREZA NA *DIALÉTICA TRANSCENDENTAL* DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*.

Como vimos anteriormente, Kant apresenta a discussão sobre a possibilidade de uma *passagem* (*Übergang*) entre liberdade e natureza quando discorre sobre o tema das ideias transcendentais, na *Dialética Transcendental* da **Crítica da Razão Pura** (KANT, **KrV**, AA 03/04; A329/ B386). Deste modo, é possível pensar essa *passagem* no sentido de que os conceitos transcendentais da razão podem proporcionar consistência às ideias morais e servir de *cânone* ao entendimento para poder estender seu uso. Embora tenha escrito que mais adiante se encontrará a explicação de tudo isso, Kant nada mais disse na **KrV** sobre essa *passagem* e isso torna difícil entender o que ele realmente quis dizer.

Segundo Henry Allison, em seu livro **Kant's Theory of Taste** (2001), algumas interpretações sobre a *passagem* entre *natureza* e *liberdade*, na *Dialética Transcendental*, levam-nos pelo caminho de que ela deve existir como uma forma de suporte às ideias morais que se ligam à razão no seu sentido especulativo, muito embora seja difícil de determinar tal fato.

Primeiramente, Allison se detém na sugestão de Heinz Heimsoeth, que analisa essa possibilidade a partir da *Terceira Antinomia da Razão Pura*⁵ da **KrV**, uma vez que Kant introduz o conceito de liberdade transcendental como uma ideia cosmológica, em um contexto teórico, e depois move a discussão para a função da liberdade em um contexto prático, como uma liberdade da vontade humana, argumento central da moralidade kantiana: a *passagem* entre *natureza* e *liberdade* é dada mediante as ideias morais, que devem estar conectadas com a razão especulativa.

Outra sugestão é dada por Klaus Düsing, que vê a possibilidade de concretização dessa *passagem* através da ideia de *Sumo Bem*, especificado no *Cânion da Razão Pura*. Este ideal é exposto como o meio de unir essas distinções, como um fundamento determinante do *fim último* da razão pura.

(...) [A] teologia moral tem a vantagem particular sobre a teologia especulativa de conduzir infalivelmente ao conceito de um ser primeiro *único, soberanamente perfeito e racional*, conceito que a teologia especulativa não nos indica, mesmo partindo de princípios objetivos, e da

⁵ Procuraremos explicar melhor mais adiante como a *Terceira Antinomia* serve de base para uma discussão preliminar acerca destes conceitos de *Liberdade* e *Natureza*.

existência do qual, por mais forte razão, não nos podia *convencer*. Na realidade, não encontramos, nem na teologia transcendental nem na teologia natural, por mais longe que a razão nos possa aí conduzir, nenhum motivo sério de apenas admitir um ser *único* que dominaria todas as causas naturais e do qual estas dependeriam em todos os aspectos. (KANT, **KrV**, A 815/ B 843)

A ideia de *Sumo Bem* pode nos dar a possibilidade de admitir todas as causas naturais e tudo o que depende delas. Em outras palavras, sem o *Sumo Bem*, as ideias da moralidade seriam objetos de admiração, mas não teriam nenhuma relação com a ação na natureza. Mas, como nos está sugerindo Klaus Düsing, a partir deste conceito de *Sumo Bem*, pode-se pensar nas ações dos homens em consonância com esse mundo invisível.

Allison vê com bons olhos a sugestão de Klaus Düsing, uma vez que o problema dessa *passagem* está mais de acordo com o que se vê na **KdU**, mas enfatiza que há diferenças significativas dessa *passagem* na primeira e na terceira *Crítica* e na compreensão da sua necessidade. Essas diferenças são tão grandes quanto é altamente enganoso pensar que a *passagem* da primeira *Crítica* é uma antecipação do problema que Kant procura trabalhar na terceira. Somente na **KdU**, mais especificamente na *Segunda Introdução* dessa obra, Kant irá descrever a necessidade de *passagem* de um “suposto abismo” entre os conceitos de *Liberdade* e *Natureza* (cf. ALLISON, 2001, p. 198). Isso acontece, segundo Allison, devido a uma mudança de ponto de vista de Kant sobre a motivação moral trazida pela descoberta do princípio da autonomia da vontade, como a verdadeira fundação da moralidade (Cf. ALLISON, 2001, p. 198). Todavia, essa ideia será trabalhada de maneira mais específica mais adiante, no capítulo 2 dessa tese, onde serão expostos argumentos que possibilitam essa *passagem* na filosofia prática de Kant.

No entanto, é importante ressaltar aqui que, na sequência do texto da *Dialética Transcendental*, Kant apresenta esses dois conceitos a partir de uma antinomia. Segundo Gerard Lebrun, é nas antinomias que Kant explica a fatalidade da ilusão pretendida pela *Metafísica* quando expõe que o projeto de totalização elaborado pela razão leva o entendimento a transgredir seus limites, extraviando-o, para fazer-se metafísico.

Assim, primeiramente vamos demonstrar como Kant pensa a liberdade e natureza a partir de um ponto de vista antinômico, mais especificamente na *Terceira Antinomia da Dialética Transcendental* da **KrV**, para em seguida, entender a *Metafísica* a partir do seu empreendimento *Crítico* de Kant e suas reformulações,

culminando na famosa divisão dessa disciplina em uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes* ou, dito de outro modo, da divisão entre o domínio da *natureza* e do domínio da *liberdade*. Tal compreensão facilitará o desenvolvimento que nos propomos nessa tese em analisar os sentidos de *passagem* na filosofia *Crítica* de Kant.

1.1.1 Liberdade e Natureza como antinomias da razão na KrV

Gerard Lebrun ressalta a importância que as antinomias possuem para Kant, afirmando que elas são a única ocasião dada ao entendimento sobre escapar da aparência da qual ele é, naturalmente, vítima (Cf. LEBRUN, 2002, p. 96). Escreve também que, se Kant “(...) tivesse tido a intenção de escrever uma obra ‘popular’, teria começado pela antinomia, ‘e o leitor teria tido o prazer de remontar às fontes desse combate’” (LEBRUN, 2002, p. 96).

Na **KrV**, Kant acredita haver uma antinomia da razão entre liberdade e natureza (terceira antinomia). Nessa perspectiva antinômica, a tese afirma a liberdade da alma sem o apoio da natureza.

A causalidade segundo leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar. (KANT, **KrV**, 03: 308; A 444/ B 472).

Já a antítese nega a liberdade da alma, estando, esta, submetida às leis da natureza: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KANT, **KrV**, 03: 309, A 445/ B 473).

Para resolver esse problema próprio da antinomia da razão, Kant estabelece que a liberdade deve estar na esfera daquilo que se denomina *coisa em si* e a natureza naquilo que se chama *fenômeno*. Com essa distinção, Kant funda o *idealismo transcendental*:

Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. (KANT, **KrV**, A369).

Aqui há uma superação do conflito entre liberdade e natureza do ponto de vista antinômico: ao considerar a liberdade da alma como *coisa em si* e tomá-la como não sendo *cognoscível*, pode-se assim mesmo pensá-la; não determiná-la por conceitos, mas considerá-la como algo que não é dado na sensibilidade, na experiência, como não condicionada pelas mesmas propriedades a qual as outras coisas se dão a conhecerem e que são chamadas de fenômenos.

Em outras palavras, não haverá contradição se partirmos da ideia de que o pensamento da *coisa em si* é irreduzível ao conhecimento teórico, científico; não tem um valor de verdade ou falsidade.

Isso é suficiente para entendermos a superação do conflito antinômico entre *liberdade e natureza* do ponto de vista teórico na terceira antinomia da **KrV** e agora procuraremos deixar claro como Kant entende o tema da *Metafísica*.

1.1.2 Filosofia Transcendental e a Metafísica no sistema Crítico de Kant

O que Kant entende por Metafísica? É a partir desse questionamento que procuraremos investigar como Kant compreende a *Metafísica* e quais as reformulações pelas quais ela passa no interior do projeto *Crítico* kantiano.

Gerard Lebrun (1993), em sua obra **Kant e o Fim da Metafísica**, chama a atenção para o fato de que toda a *arquitetônica da razão* esboçada no sistema *Crítico* de Kant (mais especificamente na sua primeira *Crítica*) irá abalar os alicerces da *Metafísica Tradicional* que, segundo ele, nunca interpretou corretamente a etimologia da palavra *μετα τα φυσικά*. Eles entenderam essa palavra como acesso a uma região superior do *ente*, enquanto se trata de uma dimensão do saber a tal ponto nova, que esse deixa de ser contemplação de objetos” (LEBRUN, 1993, p. 54).

Para os metafísicos tradicionais, esse termo indica que se está fora de todo o campo da experiência empírica possível e que se procura conhecer tudo aquilo que pertence à uma realidade suprassensível. Mas, observa Lebrun, “a palavra *μετα* sempre foi interpretada como ‘acima de’ e nunca como ‘para além de’” (LEBRUN, 1993, p. 54) e isso quer dizer que esse tipo de conhecimento foi compreendido como uma espécie de ontologia. Nessa acepção, Deus, alma e mundo são conceitos que expressam uma realidade ontológica. O que Kant faz é parar de pensar a metafísica como um conhecimento ontológico, até porque é impossível conhecermos as coisas

como elas são *em si mesmas*. A única coisa que está acessível às faculdades do conhecimento são os *fenômenos*, ou seja, só podemos conhecer as coisas como elas se apresentam às nossas faculdades do conhecimento.

Lebrun escreve que, na concepção de Kant,

(...) nós não podemos julgar sinteticamente sobre nenhum objeto que não seja intuicionado por nós e conclui que nos é impossível chegar ao conhecimento de qualquer verdade que seja, por mais importante que ela possa ser para nós, sobre Deus, nossa alma ou qualquer outro objeto supra sensível (LEBRUN, 1993, p. 55).

O que Kant procura realizar com o seu sistema *Crítico* é significar um saber que esteja livre de toda e qualquer *ontologia*, tal como pensava a *metafísica tradicional*.

Kant não diz que as coisas em si mesmas não existem, mas quer demonstrar, somente, que elas não são acessíveis às nossas faculdades do conhecimento. E para tornar isso possível ele restitui os objetos inteligíveis a um pensamento diferente do conhecer, que torne possível o nascimento de uma nova *metafísica* capaz de substituir a *ontologia clássica*: ele fará isso através de uma *filosofia transcendental* e de uma *fisiologia racional*.

Essa nova forma de conhecer consiste em criar um caminho seguro da ciência para a metafísica promovendo, assim, uma espécie de revolução (tal como fez Copérnico). Kant escreve que: “se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade” (KANT, **KrV**, BXVIII).

Nesse sentido, a partir dessa nova forma de conhecer pode-se perceber que é o entendimento que extrai de si as leis da natureza e que também passa a ser legislador dessas leis. Lebrun se questiona no início do capítulo II da primeira parte de sua obra **Kant e o Fim da Metafísica**, sobre o porquê desta metafísica nunca ser constituída como uma ciência e diz que isso se deve ao fato de que “a lentidão do espírito e o encanto da sofística muito cedo prevaleceram sobre o exercício da razão” (LEBRUN, 2002, p. 59).

É importante perceber que a Metafísica passa por várias reformulações no interior do sistema *Crítico* kantiano. Kant despende um grande esforço para

retrabalhar a metafísica que foi herdada por ele, a *Metafísica Tradicional*, que também chama de *Metafísica dogmática* e procura demonstrar que dentro de uma perspectiva científica, essa disciplina só seria possível se tomasse os objetos da experiência como único fundamento de reflexão, ou seja, se não tomasse os objetos suprassensíveis como uma realidade ontológica.

Mas, se os objetos da metafísica dogmática não podem ser tomados como uma realidade ontológica, o que é que se pode esperar dessa disciplina? Será possível pensar uma metafísica como ciência, ou seja, um conhecimento que toma como base apenas o mundo empírico, onde a razão detém um domínio seguro? Para buscar uma resposta a essa questão, Kant procura elaborar uma metafísica aplicada da natureza e da liberdade.

Ora, desde Platão e Aristóteles, a metafísica se dirige ao suprassensível, ao conhecimento especulativo, ou seja, estaria direcionado para os objetos que não podem ser captados pela sensibilidade. Mas, ao observar a afirmação de Kant em sua obra **Primeiros Princípios Metafísicos da Natureza**, perceber-se-á que Kant põe em xeque justamente isso: “Ciência genuína só pode chamar-se aquela cuja certeza é apodítica” (KANT, **MAN**, AA 04, p. 14).

Como possuir uma certeza apodítica daquilo que o entendimento não pode conhecer, ou seja, de uma realidade ontológica que não é acessível a faculdade do conhecimento? O que Kant procura fazer em seu sistema é desenvolver uma disciplina que pode ser considerada metafísica e científica ao mesmo tempo. Como ele faz isso? Deixando de dirigir-se aos objetos tradicionais da metafísica, como uma realidade ontológica e indo em direção às *condições de possibilidade* de constituição desses objetos a partir de uma *metafísica da natureza* e de uma *metafísica da moral*.

Para isso é necessário demonstrar como Kant pensa essas divisões e o significado da *Metafísica Tradicional* dentro de seu empreendimento e nós realizaremos isso, num primeiro momento, tomando como base o capítulo III da *Doutrina Transcendental do Método da Arquitetônica da Razão Pura* presente na **KrV**.

1.1.3 O lugar da *Metafísica* na *Arquitetônica da Razão Pura*

Kant começa esse capítulo da *Arquitetônica da Razão Pura* esclarecendo que:

Por arquetônica entendo a arte dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a arquetônica é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia (KANT, **KrV**, B 860).

Ao esboçar todo o seu sistema arquetônico da razão pura, Kant procura explicar que todo sistema, como uma unidade de conhecimentos diversos, precisa estar pautado sob uma *ideia*. Para que esse sistema possa se realizar, “a ideia tem necessidade de um esquema, isto é, de uma pluralidade e de uma ordenação das partes que sejam essenciais e determinadas a priori segundo o princípio definido pelo seu fim” (KrV, B 861).

Ao delinear sobre os conceitos essenciais do seu sistema, Kant procura determinar qual o lugar da *metafísica* e qual sua importância dentro de seu empreendimento *Crítico*. Com efeito, ele define que a *metafísica* é uma parte constituinte da *Filosofia da razão pura* – que pode ser primeiramente uma propedêutica, que investiga a *faculdade da razão* com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* chamada de *Crítica*. A *metafísica* é o *sistema da razão pura*, todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático (cf. KrV, B 869). Este conceito abrange toda a investigação dos conhecimentos *a priori*, como também a investigação de tudo aquilo que se distingue do seu uso empírico e do uso matemático da razão.

Com efeito, Kant escreve que

A metafísica divide-se em metafísica do uso *especulativo* e metafísica do uso *prático* da razão pura e é, portanto, ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios da razão, derivados de simples conceitos (portanto com exclusão da matemática), relativos ao conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda, os princípios que determinam *a priori* e tornam necessários o *fazer* e o *não fazer*. Ora, a moralidade é a única conformidade das ações à lei, que pode ser derivada inteiramente a priori de princípios. Por isso, a metafísica dos costumes é, propriamente, a moral pura, onde não se toma por fundamento nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica). A metafísica da razão especulativa é, então, o que no sentido mais estrito se costuma chamar metafísica. Na medida, porém, em que a doutrina pura dos costumes também pertence ao ramo particular do conhecimento humano e filosófico derivado da razão pura, conservar-lhe-emos essa designação, embora a coloquemos de parte por não ser pertinente, por agora, ao nosso fim. (KANT, **KrV**, B 870)

Enquanto a *metafísica da natureza* contém todos os princípios da razão, a metafísica dos costumes contém os princípios que determinam *a priori* e diz respeito ao que nós devemos (ou não) fazer. Vamos perceber que essa segunda ideia de metafísica nos interessa para compreender melhor o ideal de educação a ser desenvolvido nessa tese⁶.

Kant acredita que, desde o momento que o homem passou a pensar no modo como as coisas se estabelecem, ou seja, começou a refletir, não pode deixar de adentrar em um universo que pressupõe uma disciplina com o nome metafísica.

Essa ideia é muito antiga e remonta ao momento em que o homem deixa de obedecer à voz do instinto e passa ceder à razão, tornando-o capaz de usar essa faculdade em um sentido especulativo. O modo como Kant procura compreender a metafísica é original em relação à tradição. Para ele, todo conhecimento *a priori* tem em sua constituição uma unidade particular, sendo a metafísica a principal responsável por expor esta unidade sistemática: a sua parte especulativa, que chama-se *metafísica da natureza* e que examina tudo por conceitos *a priori* na medida em que é (e não o que *deve ser*), divide-se em uma *filosofia transcendental* e em uma *fisiologia* da razão pura. (Cf. KANT, **KrV**, B873). Sobre estas duas Kant escreve:

A primeira considera apenas o entendimento e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objetos em geral, sem admitir objetos que seriam *dados* (*ontologia*); a segunda considera *natureza*, isto é, o conjunto dos objetos *dados* (seja aos sentidos, seja se quisermos, a uma outra espécie de intuição) e é portanto *fisiologia* (embora apenas *rationalis*) (KANT, **KrV**, B873).

Diante disso, Kant afirma que, em relação ao uso da razão, diante dessas considerações, pode-se ter um uso *imanente* – que tem por objeto a natureza, chamada também por Kant de *fisiologia da natureza Universal*, ou *cosmologia transcendental* – ou um uso *transcendente* – que se aplica aos objetos da experiência e ao mesmo tempo ultrapassa toda experiência possível, se trata aqui do *conhecimento transcendental de Deus* (Cf. KANT, **KrV**, B 876).

Para fechar o sistema da metafísica nesse trecho da *Arquitetônica da Razão Pura*, Kant explica ainda que a *fisiologia imanente* considera a natureza como o conjunto dos sentidos, os quais podem ser de duas espécies: *interno* – que faz

⁶ Pretendemos esclarecer de maneira mais aprofundada este assunto no capítulo **Passagem e Progresso na Educação de Kant**.

referência aos conceitos fundamentais da alma, a *natureza pensante*, que se chama *psicologia* (entendida como um conhecimento racional da alma) – e *externo* – que faz referência aos conceitos da *natureza corpórea* e chama-se *física racional* (uma vez que contém os princípios de seu conhecimento *a priori*).

Desse modo, Kant diz que:

O sistema inteiro da metafísica consta de quatro partes fundamentais: 1. A ontologia; 2. A fisiologia racional; 3. A cosmologia racional; 4. A teologia racional. A segunda parte, a saber, a física da razão pura, encerra duas divisões, a *physica rationalis* e a *psychologia rationalis* (KANT, **KrV**, B875).

Ao final da *arquitetônica da razão pura*, Kant procura deixar claro que sempre se esperou muito mais da metafísica do que ela podia dar e, justamente por isso, ela acabou caindo no descrédito geral, pois suas expectativas foram frustradas.

No entanto, em seu empreendimento *Crítico*, Kant quer demonstrar que,

(...) embora a metafísica não possa ser o fundamento da religião, deve contudo ficar sempre o seu escudo, e de que a razão humana, já dialética pela tendência da sua natureza, não pode nunca dispensar uma tal ciência que lhe põe um freio e que, por um conhecimento científico e inteiramente esclarecedor de si próprio, impede as devastações que, de outro modo, uma razão especulativa sem lei infalivelmente produziria, tanto na moral como na religião. (KANT, **KrV**, B878).

Ora, uma vez que se tem a compreensão de como Kant estabelece o lugar da *metafísica* dentro da *arquitetônica da razão pura*, deve-se questionar: será esse o único sentido de *Metafísica* empregado por Kant? Entende-se que não. A metafísica que Kant procura desabilitar a partir do empreendimento arquitetônico esboçado acima corresponde a apenas um dos muitos sentidos de metafísica que Kant assume dentro do seu projeto *Crítico*.

1.1.4 As reformulações da *Metafísica* na *Filosofia Crítica* de Kant e o surgimento da divisão entre *metafísica da natureza* e *metafísica dos costumes*

Ao longo do seu projeto *Crítico*, Kant procurou, em um primeiro momento, mostrar os limites da *metafísica tradicional* e desabilitá-la como ciência para, logo em seguida, reabilitá-la do ponto de vista do *uso prático da razão*; pois, embora não seja possível conhecer seus objetos, eles são importantes enquanto *ideias* que

regulam nossas ações, ou seja, como *postulados* necessários para a realização completa da destinação moral.

Com efeito, a *metafísica tradicional* passa a ser denominada por Kant como *metaphysica generalis*⁷ (a metafísica que toma os objetos a partir de uma *ontologia*) e que, na **KrV**, será transformada em uma simples *analítica do entendimento puro*:

As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro (KANT, **KrV**, A247/ B303).

Assim, uma vez transformada em uma simples *analítica do entendimento puro* pela **KrV**, essa *Metafísica Generalis* cederá espaço para Kant trabalhar com uma disciplina que tem a função de investigar os objetos tomados do seu ponto de vista ontológico (alma, mundo e Deus), denominando-a *metaphysica specialis*. Podemos ver isso no capítulo da *Dialética Transcendental*, quando Kant afirma que as *ideias transcendentais* podem ser reduzidas em três classes principais que serão investigadas pela *psicologia*, pela *cosmologia* e pela *teologia*.

Ora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, **todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes** das quais a *primeira* contém a *unidade absoluta* (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno* e a *terceira*, a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento* em geral. O sujeito pensante é objeto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é objeto da *cosmologia*, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes) é objeto da *teologia*. (KANT, **KrV**, A335/ B 392)

Como podemos ver, Kant elabora uma classificação especial para trabalhar com os objetos da metafísica com a finalidade de demonstrar que, a partir da *Crítica*, é a *psychologia rationalis* que deve dar conta das ideias fornecidas pela razão pura para uma doutrina transcendental sobre a *alma*; a *cosmologia rationalis* trabalhará com as ideias da razão pura em uma ciência transcendental sobre o *mundo*; e, por

⁷ Alain Renaut, em sua obra **L'Application et les limites de la philosophie pratique**, descreve a classificação que procuraremos seguir em nosso trabalho.

fim, será a *theologia transcendentalis* que ficará a cargo das ideias da razão pura sobre o conhecimento transcendental de *Deus*.

Além dessas disciplinas especiais que acabamos de ver, Kant trabalha a metafísica também como uma *metaphysica naturalis*, que se preocupa com a possibilidade de alcançar o mundo suprassensível, por meio da disposição natural que o homem possui de querer conhecer os objetos da *metaphysica specialis*.

Podemos constatar isso na *parte VI da Introdução à KrV*:

Em certo sentido, contudo, esta *espécie de conhecimento* também deve considerar-se como dada e a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. (KANT, *KrV*, B21)

Por fim, Kant trabalha ainda com uma metafísica que pode ser entendida segundo uma disposição racional aplicada as leis da *natureza* ou as leis da *liberdade*. Esta disciplina recebe o nome de *metaphysica applicata* a qual inclui uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes*. Enquanto a primeira fica responsável pela investigação acerca das leis da natureza, a segunda toma como objeto as leis da liberdade.

Nós veremos, nos capítulos seguintes, quando formos analisar alguns dos sentidos de *passagens* entre o domínio da liberdade e o domínio da natureza, que essa *Metafísica dos Costumes* cumprirá um papel fundamental neste empreendimento, sobretudo no capítulo que vamos tratar da possibilidade de uma passagem na educação em Kant.

Essa metafísica dos costumes, como uma metafísica aplicada da moral, é o que irá garantir o escopo da educação. Os *princípios* dessa metafísica constituem a garantia de todo o projeto pedagógico kantiano, uma vez que a destinação moral do homem não poderá ser efetuada por ele enquanto indivíduo, mas apenas enquanto espécie, enquanto humanidade.

Nós iremos argumentar mais adiante, no último capítulo dessa tese, que é a partir da educação que podemos compreender a possibilidade de uma *passagem* entre liberdade e natureza, *passagem* esta que leva o homem à compreensão de sua destinação moral e de que esta tarefa não pode ser levada a cabo senão pela humanidade.

Kant, em um primeiro estágio, acredita que a verdadeira e apropriada educação é a da natureza, pois esta se mostra sempre com seus obstáculos à vida e, justamente por isso, é que a educação deve representar uma forma de preparo a esses obstáculos. Já em um segundo estágio deve ser desenvolvida a educação do intelecto, não entendido como mero acúmulo de conhecimento, mas sim como uma disposição de pensar de modo autônomo, em suma, de esclarecer-se, de pensar por si mesmo sem o auxílio de um guia.

Somente através do cumprimento destas duas etapas o projeto pedagógico de Kant cumprirá sua dupla vocação de formar um homem de maneira que ele esteja apto à vida em sociedade e, ao mesmo tempo, torná-lo um cidadão consciente, livre e responsável pelos seus atos.

Desse modo, o projeto pedagógico de Kant deve estar baseado em princípios metafísicos, não entendendo a metafísica no seu sentido tradicional, visto como uma ontologia, mas sim como uma metafísica aplicada, uma *Metafísica dos Costumes*. Essa tem como objetivo orientar as ações do homem, tomando como fundamento leis estabelecidas *a priori*, próprias do reino da *liberdade*, com vistas à formação de um sujeito moral, como veremos no tópico seguinte.

1.2 OS SENTIDOS DE *PASSAGENS* NA FILOSOFIA PRÁTICA DE KANT A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA ARQUITETÔNICA

Como estamos percebendo, trabalhar as várias *passagens* nas obras de Kant é uma tarefa extremamente árdua. Mas, ainda que seja árdua, acreditamos que fazer uma seleção dessas *passagens* a partir da *Arquitetônica da filosofia prática*⁸, pode nos ser útil, uma vez que esse problema guarda estreita relação com o problema kantiano da unidade da razão.

Como se pode ver já no prefácio da **KpV**, esta segunda *Crítica* está relacionada à **GMS**, ao menos no que diz respeito ao conhecimento provisório do princípio do dever, indicando e justificando uma fórmula para este, uma vez que tais deveres só são possíveis como deveres humanos e a **KpV** deve indicar as possibilidades e os limites dos princípios desses deveres, ainda que sem relação

⁸ Vamos seguir os passos que Ricardo Terra nos apresenta em sua obra **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant** (2003, p. 67), no capítulo *Sobre a arquitetura da filosofia prática*.

particular com a natureza humana. (Cf. KANT, **KpV**, AA 05, 8;16). É nesse sentido que a **GMS** e a **KpV** pertencem ao âmbito da *Crítica*, ao invés de fazerem parte do âmbito da ciência e da metafísica e a diferença entre as duas reside no fato de que enquanto a **GMS** teria se concentrado na formulação do *imperativo categórico*, a **KpV** teria um caráter mais amplo, demonstrando simultaneamente a unidade com a razão especulativa, indicando que existe apenas uma e única razão, que se diferencia em seus modos de aplicação. Nesse sentido, a **KpV** procura retomar as ideias da razão para demonstrar sua unidade dentro de um *sistema*, fazendo com que seja apresentada sua importância para a aplicação da lei moral.

Todavia, é de conhecimento comum que há diferenças entre o sistema da *Crítica* e o sistema da ciência, sendo que o primeiro não abrange toda a questão prática nem as divisões dos deveres, mas apenas apresenta quais os princípios que tornam possíveis sua determinação. Desse modo, enquanto a razão especulativa pode apresentar uma divisão sistemática das ciências, a razão prática não consegue, por sua própria natureza, alcançar esse feito.

Para poder realizar essa divisão das ciências práticas, a razão teria de determinar o dever moral como puramente humano, mas, ao contrário disso, o que se pode perceber nos escritos de Kant é que a filosofia moral independe da natureza humana (ela é dependente apenas do fato da razão pura, que faz parte da metafísica da moral, ou seja, não é um fato empírico), mas que é aplicável a ela (*metafísica dos costumes*). Justamente por isso é que podemos entender a filosofia moral presente na **KpV** como o desenvolvimento sistemático dos princípios da razão no seu sentido prático puro.

Assim, o ponto de partida para examinarmos o sistema kantiano nesta perspectiva da *razão prática* é através do *imperativo categórico*. Terra descreve que há divergências quanto ao número de formulações do *Imperativo Categórico* encontradas na **GMS**, ainda que esse número de formulações não seja o aspecto principal a ser levado em conta aqui.

Os interpretes de Kant divergem quanto ao número de formulações do imperativo categórico presentes na *Fundamentação*. Paton encontra cinco: a. Fórmula da lei universal; b. Fórmula da lei da natureza; c. Fórmula do fim em si mesmo; d. Fórmula da autonomia; e. Fórmula do reino dos fins. A fórmula 2 seria uma variante de 1, e a 5, uma variante de 4. Não é o caso de entrar na disputa sobre o número e a articulação das formulações do imperativo. Interessa-nos aqui saber o motivo desta pluralidade. Kant é claro a este respeito: “Mas, se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral acesso às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três

citados conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível, da intuição” (*KrV*, IV, 436-437; 141). A aproximação do sentimento, da intuição facilita a aplicação, assim, é a questão da possibilidade da aplicação que é ressaltada na diversidade de formulações da mesma lei moral. (TERRA, 2003, p. 70-71).

Kant não quer demonstrar na **GMS** um mero formalismo vazio. Ainda que tais imperativos devam valer para todo e qualquer ser racional independentemente das particularidades que envolvem a natureza humana, tal experimento de pensamento diz respeito aos homens, porque apresenta a lei moral como obrigação e imperativo. Nisso consiste a diferença de amplitude entre a **GMS** e a **KpV**, pois esta última, além de fundamentar o princípio da moralidade presente na **GMS**, também pretende demonstrar a possibilidade da realização da moralidade no reino da natureza.

Em outras palavras, a **KpV** quer estender um conhecimento puro para o seu sentido prático, dando um *propósito a priori*, ou melhor, um *fim*, à razão prática que seja representado como necessária por meio de um imperativo categórico, de modo que possa determinar a vontade sem mediações, a partir da ideia do *soberano bem* e dos conceitos de *liberdade*, *imortalidade* e de *Deus*: “Portanto, pela lei prática, que exige a existência do soberano bem possível num mundo, é postulada a possibilidade desses objetos da razão pura especulativa” (KANT, **KpV**, AA, 05, 134; 153).

Dessa forma, enquanto na **KrV** as ideias de *alma*, *mundo* e *Deus* possuíam apenas uma função reguladora, na **KpV** elas são tratadas como postulados práticos da razão. Não se trata de conhecer o supracensível, mas de postular no plano prático o que não é possível afirmar no plano especulativo, sem ir contra os limites estabelecidos na primeira *Crítica*.

Em função do soberano bem, é necessário postular a imortalidade da alma; em função da relação da duração com a plena realização da lei moral, é necessário postular a liberdade para afirmar a necessária independência em relação à determinação sensível e a possibilidade de determinação da vontade por uma lei de um mundo inteligível; e, finalmente, é preciso postular a existência de Deus pela “necessidade de a condição requerida para um tal mundo inteligível ser o soberano bem, mediante o pressuposto do bem supremo independente, isto é, da existência de Deus.” (TERRA, 2003, p. 73).

É nesse sentido que podemos compreender que os postulados da razão não são condições necessárias para a criação da lei moral, mas “elas são condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado *a priori*

(o soberano bem)” (KANT, **KpV**, 05, 4; 12), são necessárias para a realização da lei moral no reino da natureza.

Com efeito, após conhecermos esses limites, pode-se agora entender melhor a noção de sistema na **KpV** e como ocorrem as *passagens* que pretendemos demonstrar nesse tópico de nosso trabalho.

Quando a lei moral está construindo seu conteúdo, se faz necessário introduzir um mínimo de empiricidade, sem comprometer seu caráter metafísico e preservando sua determinação apriorística que lhe é inerente. Terra explora como ponto de partida para entender este caráter sistemático e arquitetônico, presente na **KpV**, as obras **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza** (KANT, **MAN**, 04) e a **Metafísica dos Costumes** (KANT, **MS**, 06). Ele consegue perceber a relação dos *primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* com as *categorias* e os *princípios* tal como descritos na primeira *Crítica*: como exemplo, ele cita que é possível articular diretamente as categorias da relação com as analogias da experiência e, ainda, com as três leis básicas da mecânica⁹. Ou seja, “a articulação com a *Crítica da razão pura* é estreita e apenas posteriormente Kant percebe a necessidade de uma passagem destes *Primeiros princípios* para a empiria” (TERRA, 2003, p. 75).

No entanto, esta articulação não acontece de modo claro e estrutural com a **KpV** e a **MS** (tal como ocorre entre os **MAN** e a **KrV**). Ele enxerga esta relação de maneira mais complexa pelo fato de a **MS** estar subdividida em suas duas partes (*Doutrina do Direito* e *Doutrina da Virtude*), embora perceba que exista ainda o acréscimo de elementos empíricos¹⁰ em ambas as partes da *Metafísica dos Costumes*. Com efeito, ele vai defender que tanto em relação ao direito, quanto em relação à virtude, deve haver a exigências de *passagem* de um plano para outro,

⁹ “Por exemplo, é possível articular diretamente as categorias da relação (ou seja, a. inerência ou subsistência; b. causalidade ou dependência; c. comunidade) com as analogias da experiência (a. permanência da substância; b. causalidade; c. ação recíproca), com as três leis básicas da mecânica (a. princípio da constância da quantidade da matéria; b. princípio de inércia; c. princípio da igualdade da ação e da reação).” (TERRA, 2003, p. 75)

¹⁰ Como no caso da *Doutrina do Direito*: “Não se trata dos elementos empíricos em sua particularidade, e sim da liberdade concernindo à propriedade e à sociedade: ‘a doutrina do direito diz respeito apenas à condição formal da liberdade exterior (constituída pelo acordo da liberdade com ela mesma quando sua máxima é erigida em lei universal), ou seja, ao direito’ (*Tugendl.*, VI, 380). A autonomia é determinada em sua relação com a exterioridade tanto a propósito da propriedade no direito privado quanto dos seres racionais em sua relação política no direito público” (TERRA, 2003, p. 76).

semelhantes às que fizeram Kant pensar em uma *passagem* dos *Primeiros Princípios metafísicos da ciência da natureza* para a *física*.

Podemos ver um exemplo disso no **Opus Postumum** quando Kant compara o direito puro do direito estatutário. Ele afirma que o direito do estado (direito público) não passaria de uma obra artificial e mecânica (sem nada de objetivo, mas, ao contrário, puramente subjetivo e, com efeito, não seria em si nenhum direito) sem o direito puro. Por isso Kant afirma que “é preciso intercalar uma parte mediadora da doutrina do direito em geral, como uma *passagem* (*Übergang*), para a conexão de uma doutrina pura do direito e uma estatutária em geral” (KANT, **OP**, AA, 21, 178).

O mesmo acontece em relação à *Doutrina da Virtude*:

Assim como é exigida uma passagem (*Überschritt*) da metafísica da natureza para a física, que tem suas regras particulares, da mesma forma é exigido, com razão, da metafísica dos costumes algo de análogo, ou seja, *esquematizar*, por assim dizer, os puros princípios do dever pela aplicação destes aos casos da experiência e apresentá-los prontos para o uso moral prático (KANT, **MS**, 06, 468).

Terra (Cf. 2003, p. 79) chama a atenção para algumas ideias que estão presentes nessa citação, sobretudo a noção de *esquematização*. Ele concorda que não é possível esquematizar no plano prático, mas entende também que a lei prática não pode ser apresentada na intuição, mas apenas mediante uma *típica*. Nesse sentido, ele analisa que tanto o *esquema* quanto o *tipo* se tornam mediadores que possibilitam a passagem e a aplicação da lei, que estaria no âmbito *teórico* quando falamos do *esquema*, ou no âmbito *prático* quando falamos de um *tipo*. Por isso é importante frisar que essa comparação só pode nos fornecer uma orientação prática, mas nunca um princípio determinante para a vontade. O paralelo que estamos analisando entre o *esquema* e o *tipo* foram pensados no interior das duas primeiras *Críticas* e é autorizado por Kant, sendo que o texto do **OP** nos permite ir mais além ainda, nos permite pensar de maneira análoga que, já que há uma *passagem* da *metafísica da natureza* à *física*, também pode haver uma *passagem* no plano da *prática*, no plano dos *costumes*.

Terra explora ainda mais essa analogia apresentando o modo pelo qual as duas partes da *Metafísica dos Costumes* realizam seus princípios, o que nos leva para o campo da *filosofia da história* e da *filosofia política* de Kant:

Para começar, a realização dos princípios do direito tem de ser pensada em um plano determinante, mas também em um plano reflexionante. A filosofia

da história de Kant justamente estabelece a relação estrita de história e direito, a história constituindo uma forma de “garantia” do direito. No kantismo, tem-se ao mesmo tempo critérios a-históricos para se julgarem os eventos e instituições (no plano determinante) e o sentido reflexionante dos eventos que se revelam na tendência à realização deste último. O campo da política é formado no cruzamento dos dois planos. (TERRA, 2003, p. 81).

E também na perspectiva *antropológica e jurídica* (de uma *filosofia do direito*) de Kant:

A política é vista em sua relação com o direito e a moral, mas também como uma prática que leva em conta prudentemente a antropologia, a natureza humana; por outro lado, o mecanismo da natureza, trazendo uma espécie de “garantia” dos resultados da ação, transforma a política profundamente. Por fim, ao lado da determinação jurídico racional, da consideração pela prudência e da perspectiva da filosofia da história, põe-se a possibilidade de que o juízo reflexionante vinculado a um sentimento de sublime seja importante tanto na avaliação de um acontecimento histórico quanto para a apreciação do progresso da humanidade. (TERRA, 2003, p. 82).

É nessa relação que podemos perceber o tema da *passagem* de um modo mais abrangente no pensamento de Kant e também de um modo mais esclarecedor, uma vez que as perspectivas histórica e política se tornam campos de realização do direito.

O mesmo acontece em relação à *ética* – como podemos perceber na obra **Religião nos limites da simples razão**. Ao analisar a maldade humana em contraste com a consciência da lei como ideia personificada do bom princípio, Kant apresenta a *passagem* do indivíduo para a comunidade, do indivíduo para a espécie como um todo, uma vez que o supremo bem moral não é realizado apenas em um indivíduo singular, mas no coletivo, na espécie, na comunidade, em todos os outros, em uma sociedade ética, em uma comunidade ética (Cf. KANT, **RGV**, AA 06: 94-96). O mesmo se dá com relação à *antropologia*, considerando-a de um ponto de vista pragmático, que nos permite analisar melhor os elementos empíricos da natureza humana, como veremos nos capítulos adiante. Veremos também que essa noção de *passagem* pode ser compreendida a partir de uma perspectiva reflexionante teleológica na história, quando vemos a necessidade desta *passagem* da filosofia teórica para a filosofia prática, tal como ocorre na **KdU**, quando são considerados os conceitos de *belo*, *sublime* e *fim último* e suas relações com a moralidade.

Assim, vemos até aqui que na sua segunda *Crítica*, Kant faz referência a uma *Übergang* a partir de um uso prático e de um uso teórico das categorias descritas como conceitos da razão.

Deste modo compreendo também por que as objeções até agora mais graves que me apareceram contra a *Crítica* giram precisamente em torno destes dois eixos: ou seja, **por um lado**, da realidade objetiva das categorias aplicadas aos *noumena*, negada no conhecimento teórico e afirmada no conhecimento prático, e, **por outro**, da exigência paradoxal de, enquanto sujeito da liberdade, considerar-se *noumenon*, ao mesmo tempo, porém, com vistas à natureza considerar-se fenômeno em sua própria consciência empírica. Pois enquanto não se formava ainda nenhum conceito determinado de moralidade e liberdade não se podia supor que coisa por um lado queria pôr, enquanto *noumenon*, como fundamento do pretense fenômeno, e, por outro lado, se em geral também é possível formar ainda um conceito do entendimento puro, no uso teórico, exclusivamente aos simples fenômenos. (...) Basta isto para justificar por que, nesta obra, os conceitos e proposições fundamentais da razão especulativa pura (...) são aqui às vezes submetidos de novo à prova (...); porque com aqueles conceitos a razão é considerada em **trânsito** para um uso totalmente diferente do que ela lá fez deles. Semelhante **trânsito**, porém, torna necessária uma comparação do uso antigo com o novo para distinguir bem a nova via da anterior e, ao mesmo tempo, permitir observar a sua interconexão. (KANT, **KpV**, AA V: 6; p. 10-11, grifo nosso)¹¹

O problema e a solução dada por Kant nesse texto da segunda *Crítica* concernindo o uso teórico e o uso prático das categorias estão longe do problema que Kant trabalha na terceira *Crítica*. O problema, como Kant agora o define, é o de fundamentação de um uso prático dos conceitos enquanto *noumenon*, que estavam, na primeira *Crítica*, limitados apenas aos *fenômenos*. Segundo Allison, parece que Kant quer aqui apenas responder aos seus críticos sobre uma aparente contradição entre as duas primeiras *Críticas*, ou ainda, sobre a primeira *Crítica* e a **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, falando sobre a possibilidade ou não de uma *Übergang* entre esses dois domínios distintos. Allison verá também nesse texto que Kant quer a justificação de um uso prático da categoria de liberdade, pois isso possibilitaria pensar em uma *passagem* (*Übergang*) entre liberdade e natureza.

No próximo capítulo, vamos analisar como essa problemática da *passagem* aparece na terceira *Crítica*, procurando levar em conta as diferenças entre as duas introduções que Kant escreveu para a **KdU** e, ainda, o modo como a *faculdade do juízo* se torna fundamental para poder pensar na possibilidade de uma *passagem* entre os domínios da *liberdade* e da *natureza*, que agora são apresentados (sobretudo na *Segunda Introdução à KdU*) como domínios heterogêneos que estão divididos por um *abismo intransponível*.

¹¹ A palavra “trânsito” grifadas na citação acima é a tradução feita por Valério Rohden na edição da **KpV** feita pela editora *Martins Fontes* da palavra *Übergang*.

2 IDEIA DE *PASSAGEM* NAS DUAS INTRODUÇÕES À TERCEIRA *CRÍTICA* DE KANT

Nesse capítulo vamos analisar os motivos pelos quais Kant escreve duas Introduções para a terceira *Crítica*. Pretende-se, com isso, explicar a forma como Kant, agora na **KdU**, expõe a necessidade de *passagem* do que ele passará a chamar de *abismo intransponível* entre liberdade e natureza, entre razão teórica e razão prática e, sobretudo, quais as diferenças de abordagens nessas duas introduções.

Logo após, no capítulo seguinte, a partir do que foi trabalhado sobre as duas introduções, pretendemos fazer alguns avanços analisando o conteúdo da **KdU**, quando então analisaremos algumas das contribuições sobre este tema, sobretudo dos intérpretes Gerard Lebrun e Henry Allison, que defendem a possibilidade desta *passagem* a partir de alguns conceitos que encontramos ao longo da **KdU**, como o conceito de *finalidade*, ou com o conceito de *simbolismo*.

2.1 AS DUAS INTRODUÇÕES À TERCEIRA *CRÍTICA* DE KANT.

Como se sabe, Kant escreve a *Primeira Introdução da Crítica da Faculdade de Julgar*¹² (**EEKU**, AA 20: 193-251) como uma forma de apresentação do que ele pretendia escrever na sua terceira *Crítica* (**KdU**, AA 05), embora esse manuscrito tenha sido publicado apenas posteriormente à **KdU** e, ainda, como uma obra independente. Adriano Perin (2010) em seu artigo **Por que Kant escreve duas Introduções para a Crítica da Faculdade do Juízo?** procura defender a tese de que a redação de duas Introduções à **KdU** estão essencialmente ligadas à mudança de concepção pela qual Kant passa sobre o tema da *passagem* entre os domínios da liberdade e da natureza.

O motivo pelo qual essa *Primeira Introdução* é publicada somente após o ano de 1790¹³, data da publicação da **KdU**, se deve ao fato de que ele achava que tal texto ainda precisava ser resumido, porque ele estava muito longo (Cf. KANT, **Br**, AA 11: 441). O fato é que em 1787 Kant já tinha manifestado por carta endereçada à

¹² Do original: **Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft** (KANT, **EEKU**, AA 20:195-251).

¹³ Este texto foi publicado parcialmente como um manuscrito independente pelo aluno de Kant Jacob Sigismund Beck no final do segundo volume do seu *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben*, em 1794. A primeira publicação em sua versão integral aparece no vol. 5 da edição organizada por Cassirer do *Immanuel Kants Werke*, em 1912-22, 11 vols.

Carl Leonhard Reinhold a descoberta de outro princípio *a priori* no sistema das faculdades de conhecimento (Cf. KANT, **Br**, AA 10, 514: 24) e no ano seguinte indica que já estaria pensando na escrita de sua terceira obra *Crítica* (Cf. KANT, **Br**, AA 10, 532: 23-24). No entanto, como observa Perin:

É (...) só em janeiro de 1790 que Kant remete ao editor parte do texto da obra e comunica que a introdução, que já estaria pronta e deveria apenas ser reduzida, e a parte restante seria enviada em 15 dias (*Br*, AA 11, 125). A parte restante do texto seria de fato enviada em fevereiro e no início de março, mas a introdução e o prefácio apenas no final do mês de março (*Br*, AA 11: 132, 143, 145). Ora, diante da constante pressão do editor da *Crítica da faculdade do juízo* para o envio do manuscrito completo, apresenta-se como um fato curioso que Kant tenha não apenas relegado a reelaboração ou redução do texto da introdução para o último momento, mas propriamente a necessidade da redação de um novo texto. (PERIN, 2010, p. 131).

Diante desses curiosos fatos, Perin procurará desenvolver sua argumentação primeiramente enfatizando a diferença sistemática no modo como as duas *Introduções* abordam o problema da *passagem* entre o domínio teórico e o domínio prático da razão e, em segundo momento, demonstrará que apenas a segunda introdução de fato contemplará a proposta *Crítica* que podemos ver ao longo de toda a **KdU**.

Uma das diferenças fundamentais das duas *Introduções* é que na *Primeira Introdução* Kant sustenta a ideia de que a faculdade do juízo *estabelece*, ou ainda, *deve estabelecer* uma *passagem* entre os domínios da filosofia teórica e da filosofia prática, de modo que se estabeleça um *vínculo* entre eles, ao passo que, na *Segunda Introdução*, Kant afirma que a faculdade do juízo não consegue assegurar uma *passagem* em si, mas apenas a sua *possibilidade*.

A consideração dessa diferença na argumentação das duas *Introduções* é imprescindível para que se entenda que a terceira *Crítica* nem desconsidera a já garantida autossuficiência dos domínios teórico e prático da razão e nem objetiva empreender uma unidade entre eles de cunho metafísico ou transcendente que, enquanto tal, teria que ser situada além dos limites da filosofia crítico-transcendental kantiana. (PERIN, 2010, p. 132)

Dito de outro modo, o problema apontado por Perin é que, nessa descoberta, ou Kant considera os limites da filosofia *crítico-transcendental*, e, com efeito, o juízo não pode ser considerado válido além do seu âmbito regulativo, ou Kant admite que essa faculdade garante a *passagem* (ou o *vínculo*) entre os domínios da liberdade e

da natureza, mas, se assim for, isso extrapolaria os limites do seu empreendimento *crítico-transcendente*.

Esse parece ser o principal impasse que Kant notou e que o motivou a escrever uma nova *Introdução*. O fato é que Kant não cansa de frisar esse caráter *crítico-transcendente* ao longo da **KdU** e, portanto, reside aqui a mudança de concepção, da qual Perin defende, que Kant enfrenta do período da redação da *Primeira Introdução* (em 1789) até a escrita e publicação da segunda introdução (juntamente com a obra **KdU** em 1790).

No que diz respeito ao papel da faculdade de juízo nessas duas introduções, vamos perceber algumas diferenças cruciais que corroboram essa tese defendida por Perin. No capítulo XI da *Primeira Introdução*, ao discorrer sobre uma *introdução propedêutica* e uma *introdução enciclopédica*¹⁴, Kant deixa brechas para que se questione qual é de fato o papel desempenhado pela faculdade do juízo, uma vez que ela pode ser compreendida como o elemento que *vincula* os domínios da natureza e da liberdade a partir de uma concepção garantida criticamente pelas duas primeiras *Críticas*, ou a partir de uma concepção que entenda esses domínios heterogêneos como duas partes de um único sistema doutrinal da filosofia.

Kant concebe uma “introdução propedêutica” como uma “introdução a uma doutrina que se tem em vista” e, por conseguinte, de modo que “precede a doutrina”, e uma “introdução enciclopédica” como uma introdução “da própria doutrina em um sistema, ao qual ela pertence como parte” de modo que ela “deveria constituir somente sua conclusão, para indicar seu lugar no conjunto das doutrinas com as quais ela está em conexão por princípios comuns, segundo proposições fundamentais. (PERIN, 2010, p. 133)

O que se pode depreender disso é que Kant está considerando que a faculdade do juízo, em uma *introdução propedêutica*, teria sua função garantida pela filosofia crítica-transcendental, já a partir da ótica de uma *introdução enciclopédica*, ela teria a função de permitir a conexão do domínio teórico ao prático, entendendo estes domínios como um sistema doutrinal filosófico único e justamente porque a

¹⁴ Segue na íntegra a citação deste trecho da *Primeira Introdução*: “Toda introdução a uma exposição é ou a introdução em uma doutrina que se tem em mente, ou a introdução da própria doutrina em um sistema ao qual ela pertença como parte. A primeira precede a doutrina, a última deveria, a rigor, constituir apenas a sua conclusão, para indicar-lhe, segundo princípios, o seu lugar no conjunto das doutrinas com que está interconectada através de princípios comuns. Aquele é uma *introdução propedêutica*, esta pode denominar-se uma *introdução enciclopédica*. As introduções propedêuticas são as habituais quando se trata de preparar para uma doutrina que será apresentada, introduzindo os conhecimentos prévios necessários para isso a partir de outras doutrinas ou ciências estabelecidas, **de modo a tornar possível a transição [Übergang]**. (KANT, EEKU, AA 20: 241-241, grifo nosso)

faculdade do juízo não possui nenhum domínio constitutivo próprio é que se poderia justificar um empreendimento que unifique a introdução *propedêutica* à *enciclopédica* (Cf. KANT, **EEKU**, AA 20: 242)

Desse modo, ao passar à uma *introdução enciclopédica*, exigir-se-ia que cada um desses domínios permanecessem como dois domínios de um único sistema doutrinal da filosofia, onde a faculdade do juízo, agora, possui a função de conectá-los em um único sistema filosófico: “em uma palavra, Kant teria que justificar como a faculdade do juízo empreende a unidade entre os domínios teórico e prático sem que essa faculdade, por si mesma, ocupe um domínio constitutivo da razão (PERIN, 2010, p. 134).

Nesse sentido, a faculdade do juízo não fundamenta uma parte distinta do sistema do conhecimento filosófico, mas, ao contrário, integra-se ao sistema como um todo, sendo que essa faculdade encontrará nos juízos de gosto (sobretudo os que diz respeito aos objetos da natureza) uma forma privilegiada de se revelar como uma faculdade que tem seu próprio princípio e com isso garantir seu lugar na crítica geral das faculdades superiores do conhecimento preenchendo uma lacuna entre os domínios teórico e prático da razão, como veremos de um modo mais aprofundado no tópico a seguir.

2.2 O APARECIMENTO DA NECESSIDADE DE UMA *PASSAGEM* ENTRE O *ABISMO INTRANSPONÍVEL* DA LIBERDADE E NATUREZA NA TERCEIRA *CRÍTICA* DE KANT.

Como pudemos perceber até aqui, na *Primeira Introdução* Kant faz referência a um sistema completo, onde a faculdade do juízo deve preencher uma lacuna existente nas faculdades de conhecimento, que haviam sido desenvolvidas pelas duas primeiras *Críticas* e referidas no *sensível* e no *suprassensível*, na *natureza* e na *liberdade*. Esses dois conceitos distintos formam a parte da filosofia teórica e a parte da filosofia prática que, na *Segunda Introdução*, encontrar-se-ão diante de um *abismo intransponível* e, com efeito, diante da necessidade da possibilidade de uma *passagem* entres esses domínios distintos, empreendimento que será mediado pela *faculdade do juízo*, que com seus princípios próprios, conecta ambas as partes:

Descobre-se assim um sistema das forças da mente, em sua relação com a natureza e a liberdade, que têm cada qual seus próprios princípios

determinantes a priori e, por isso, constituem as duas partes da filosofia (a teórica e a prática) como um sistema doutrinal, e, ao mesmo tempo, uma passagem através da faculdade de julgar, que por um princípio próprio conecta ambas as partes: uma **passagem** do substrato *sensível* da primeira filosofia ao *inteligível* da segunda por meio da crítica de uma faculdade (a faculdade de julgar) que serve apenas para **conectar** e, portanto, não pode produzir um conhecimento por si mesma nem oferecer qualquer contribuição à doutrina. Seus juízos, contudo, na medida em que, sob o nome de *estéticos* (cujos princípios são meramente subjetivos), se distinguem de todos aqueles cujos princípios têm de ser objetivos (quer sejam teóricos ou práticos) // e que recebem o nome de *lógicos*, são de um tipo tão particular que referem intuições sensíveis a uma ideia da natureza cuja legalidade não pode ser compreendida sem que ela seja relacionada a um substrato suprassensível – algo que será demonstrado no próprio tratado. (KANT, **EEKU**, AA 20: 247; p. 61, grifo nosso)

Allison analisa alguns pontos dessa passagem. Para Kant, o *substrato sensível da filosofia teórica* representa a mais elevada condição de possibilidade do fundamento real sensível da natureza (e não do suprassensível). De modo correlato, o substrato suprassensível da filosofia prática repousa na ideia de liberdade. Com a descoberta da faculdade de julgar no sistema das faculdades da mente percebemos que é possível uma *passagem* entre a natureza (ou as condições de possibilidade de cognição da natureza) e a liberdade, como condição de possibilidade de uma filosofia prática e do uso prático da razão.

No entanto, ainda que na *Primeira Introdução* o transparecer dessa *passagem* possa ser mais apropriadamente descrito como o preenchimento de uma lacuna no interior do sistema *Crítico*, é somente na *Segunda Introdução* que entendemos esse conceito como a tentativa de superar um abismo, ou melhor, um *imenso abismo*, entre o que acontece de acordo com as leis da natureza e de acordo com as leis da liberdade.

Ao longo dessa análise, constata-se como o sistema *Crítico* de Kant procura analisar os fundamentos e o limite da razão no interior do processo de conhecimento da natureza, através da elucidação de como a faculdade do entendimento funciona e de que maneira esse processo de conhecimento modifica a forma de compreender a *Metafísica* tal como fora pensada até então. Em outras palavras, o conceito de natureza que, segundo a exposição dada na *Segunda Introdução* da **KdU**, corresponde à uma filosofia teórica que está preocupada com a legislação das leis do entendimento, acaba colocando a necessidade de repensar a metafísica do ponto de vista dogmático e ontológico. Ao analisar a primeira *Crítica*, percebemos que a metafísica tradicional ocupa um espaço singular na *Arquitetônica da Razão Pura*, mas que, após o crivo da *Crítica*, não pode mais ser compreendida como uma

disciplina que pretende obter conhecimentos de realidades ontológicas, até mesmo porque o empreendimento *Crítico* de Kant provou que as coisas, no seu sentido ontológico, tais como elas são em si, não são possíveis de serem admitidas enquanto conhecimento verdadeiro.

Compreenderemos também que a análise da primeira *Crítica* deixa de satisfazer as exigências da razão no seu sentido prático puro, o que leva Kant a procurar desenvolver, em sua segunda *Crítica*, como o uso da faculdade da razão no seu sentido prático, através da liberdade, pode criar leis morais que servem de ideais para a ação sensível, e como esta se torna, dentro do sistema *Crítico* kantiano, um domínio distinto da natureza.

O que se pode inferir até aqui é que na **KdU** o “abismo aparentemente intransponível” gerado por Kant, em suas duas primeiras obras *Críticas*, entre *Liberdade* e *Natureza*, é possível de ser transposto, principalmente, a partir das reflexões sobre a faculdade do juízo, ainda que essa ideia de *passagem* seja interpretada de modo diferente na **KdU**, ou melhor, com ênfases diferentes, pelos intérpretes de Kant, como é o caso de Gerard Lebrun e de Henry Allison.

Deste modo, podemos perceber que o texto da *Segunda Introdução* nos esclarece que, em relação aos seus objetos, são os conceitos de *Liberdade* e *Natureza* que permitem tantos outros possíveis.

Natureza é um conceito que torna possível um conhecimento teórico através de princípios *a priori* sendo, por isso, chamado de *Filosofia da Natureza*. A primeira *Crítica* de Kant deixou claro quais os limites da razão no conhecimento da *Natureza*.

Liberdade, por sua vez, é um conceito que torna possível um conhecimento prático, através de princípios de oposição à *Natureza*. A *Filosofia da Moral* é a responsável por trabalhar esse conceito, e Kant estabeleceu suas funções e limites na sua **KpV**.

Diante disso, Kant escreve que toda a faculdade de conhecimento possui dois domínios distintos, e, com efeito, a filosofia estaria dividida em *Teórica* e *Prática*.

Kant já tinha escrito no texto da *Arquitetônica da Razão Pura* que existe, no tocante à legislação da razão humana, dois objetos: “a natureza e a liberdade abrangendo assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente, num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que deve ser” (KANT, **KrV**, A 840/ B868). Do modo semelhante, a *Segunda Introdução* da **KdU** também

demonstra que a Filosofia está dividida em duas partes, uma teórica e outra prática. Enquanto na primeira parte da filosofia (teórica) a legislação acontece mediante os conceitos da natureza, através da faculdade do *entendimento*, de forma a representar os seus objetos na intuição somente enquanto *fenômenos*, a segunda (prática) estabelece sua legislação mediante os conceitos da liberdade, por meio da faculdade da *razão*, representando seus objetos enquanto *noúmeno*. Assim, posto que *razão* e *entendimento* possuem duas legislações diferentes no território da experiência, não será permitido que uma interfira na outra.

No entanto, Kant escreve:

Ainda que haja um **abismo intransponível** entre o domínio do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito de liberdade, // como suprassensível, de tal modo que do primeiro ao último (através, portanto, do uso teórico da razão) não há passagem possível, como se fossem dois mundos tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito da liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade. (KANT, **KdU**, AA 05: 176, p. 76, grifo nosso)

Diante disso, devemos nos perguntar: como é possível, então, o ingresso nesse mundo suprassensível, no reino da liberdade, que se distingue radicalmente do mundo sensível, que pertence ao reino da natureza? Como estipular uma *passagem* para esses dois domínios? Kant diz, na *Segunda Introdução à KdU*, que a ponte entre esses dois domínios heterogêneos da natureza e liberdade será feito mediante um termo médio entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão, que é a *faculdade de julgar*.

Ainda há, porém, na família das faculdades cognitivas superiores, um meio-termo entre o entendimento e a razão. Trata-se da **faculdade de julgar**, da qual há boas razões para supor, por analogia, que também deveria conter em si a priori, se não uma legislação própria, um princípio próprio para buscar leis – meramente subjetivo, em todo caso – que, mesmo sem ter um campo de objetos como seu domínio, pode possuir um terreno, todavia, cuja constituição seja tal que, justamente, apenas tal princípio poderia ser aí válido. (KANT, **KdU**, AA 05: 177, p. 77, grifo nosso).

Ora, pensar a distinção da liberdade e da natureza é pensar em dois conceitos totalmente heterogêneos, que divergem radicalmente em seus propósitos,

mas que, no entanto, se veem agora, segundo Kant, inevitavelmente buscando uma reconciliação, por meio de outra classe de faculdade, que é a faculdade de julgar.

Como se pode perceber, nessa parte da *Segunda Introdução* à **KdU**, liberdade e natureza são descritos como cada um sendo pertencente a domínios diferentes e que possuem legislações próprias. Kant escreve aqui que esses dois domínios heterogêneos e suas legislações próprias devem, supostamente, interferir um no outro, sem se reduzir um ao outro. E ainda que essa irreducibilidade não represente um problema insuperável, de modo que a *Terceira Antinomia* estabelece que natureza e liberdade coexistam a partir de uma possibilidade lógica:

A possibilidade de ao menos conceber, sem contradição, a coexistência das duas legislações, e das faculdades a elas correspondentes, no mesmo sujeito, foi provada pela Crítica da razão pura na medida em que esta anulou as objeções a isso revelando nelas a ilusão dialética. (KANT, **KdU**, AA 05: 175, p. 75).

Mas ainda que cada qual desses domínios tenham suas legislações e suas faculdades correspondentes, Kant acredita que a solução não se resume a isto. De modo contrário, Kant cria uma nova dificuldade na *Segunda Introdução* apontando para uma compatibilidade dos efeitos que essas duas formas de legislações causam no mundo sensível. Ele pensa que esta compatibilidade das legislações em si mesma é assegurada pela distinção transcendental entre os objetos que aparecem a nós enquanto fenômenos, no mundo sensível, e os objetos que são considerados em si mesmos, como noumeno, no mundo suprassensível. Kant descreve isso da seguinte maneira:

Que, no entanto, esses dois domínios diferentes – que, mesmo não se limitando em sua atividade legisladora, se limitam incessantemente em seus efeitos no mundo sensível – não constituam um único, isto se deve ao fato de que o conceito da natureza, ao tornar seus objetos (*Gegenstände*) representáveis na intuição, não os toma como coisas em si mesmas, mas sim como fenômenos, ao passo que o conceito da liberdade, pelo contrário, torna representável em seu objeto (*Objecte*) uma coisa em si mesma, mas não na intuição; de modo que nenhum dos dois pode oferecer um conhecimento teórico de seus objetos (ou mesmo do sujeito pensante) como coisas em si, o que seria o suprassensível – cuja ideia tem de ser colocada na base da possibilidade de todos aqueles objetos da experiência, mas não pode jamais ser ampliada ou elevada a um conhecimento. (KANT, **KdU**, AA 05: 175, p. 75-76).

Portanto, há uma limitação para as faculdades de conhecimento que impede um discernimento teórico dos objetos como coisas em si mesmas, mas, ao mesmo tempo, a ideia destes tem que ser colocada na base de todo e qualquer

conhecimento sobre os mesmos. E ainda que Kant deixe claro que nenhuma *passagem* é possível do reino da natureza para o reino da liberdade, as ideias do reino da liberdade devem ter influência no reino da natureza.

No entanto, isso aumenta ainda mais o mistério acerca de como os produtos dessas legislações podem se manifestar no mundo sensível: como as leis da natureza, que se preocupam em determinar o que acontece no mundo sensível, podem acomodar o que a moralidade determina que deva acontecer?

Como se pode ver, é justamente neste texto da *Segunda Introdução* da **KdU** que Kant se preocupa realmente em descrever a necessidade da possibilidade de uma *passagem* entre natureza e liberdade, não a partir de uma solução teórica, até porque seu sistema *Crítico* nega todo e qualquer conhecimento teórico do supracensível. Ele busca uma solução com a seguinte formulação:

(...) tem de haver, portanto, um fundamento da unidade do supracensível, que está no fundamento da natureza, com aquilo que o conceito da liberdade contém do ponto de vista prático; um fundamento cujo conceito, mesmo não servindo – nem do ponto de vista teórico, nem do prático – para um conhecimento do mesmo e, portanto, não possuindo um domínio próprio, torna todavia possível a **passagem** de um modo de pensar segundo os princípios de um para o modo de pensar segundo os princípios do outro. (KANT, **KdU**, AA 05: 176, p. 76, grifo nosso)

Pode-se perceber que Kant mantém a integridade de cada domínio, seja da liberdade, seja da natureza, mas, admite a necessidade de influência do primeiro no último: a liberdade atualiza no mundo dos sentidos o propósito pensado pelas suas leis através da razão no seu uso prático.

Essa ideia é trabalhada também no fim da seção IX da *Segunda Introdução* da **KdU**, quando Kant retoma a questão posta na seção II, acerca do imenso abismo entre os domínios heterogêneos da natureza e liberdade, e propõe uma solução descrevendo que é impossível pensar em qualquer forma de determinação do mundo sensível no supracensível, ainda que o inverso seja possível, considerando que existem consequências produzidas na natureza que são influenciadas (ou determinadas) pelo conceito de liberdade:

O conceito de liberdade nada determina em relação ao conhecimento teórico da natureza; do mesmo modo, o conceito da natureza nada determina em relação às leis práticas da liberdade; e, nessa medida, não é possível lançar uma ponte de um domínio ao outro. – mesmo que os fundamentos de determinação da causalidade segundo o conceito de liberdade (e das regras práticas que ele contém) não possam ser constatados na natureza, e que o sensível não possa determinar o

suprassensível no sujeito, **esta determinação é todavia possível quando invertida** (não é certo, em relação ao conhecimento da nossa natureza, mas sim no que diz respeito às consequências do primeiro sobre o último), e já está contida no conceito de uma causalidade por meio da liberdade, cujo efeito, em conformidade com as suas leis formais, deve acontecer no mundo (...) Ainda que certamente não possamos compreender a possibilidade disso, é possível refutar suficientemente a objeção de uma suposta contradição que aí haveria. (KANT, **KdU**, 05: 195-196; p. 96-97, grifo nosso)

Essa ideia é central para a teoria moral de Kant, que vê as leis morais como aquelas que ditam a busca para certos fins, tanto para a perfeição moral de si próprio como para a felicidade de outros, de modo que se pense inclusive na condição de paz perpétua entre todas as nações, que só será possível com a constituição de um sociedade civil que esteja fundada na ideia de uma constituição republicana e tenha em vista uma noção de progresso em direção ao *sumo bem* como um *fim derradeiro* (*Endzweck*), como se pode perceber na sequência do texto da *Segunda Introdução*:

O efeito segundo o conceito da liberdade é o // **fim derradeiro**, que (cujo fenômeno no mundo sensível) deve existir, razão pela qual se pressupõe a condição de sua possibilidade na natureza (do sujeito como ser sensível, ou seja, como ser humano). Aquilo que a pressupõe a priori sem levar em conta o aspecto prático, isto é, a faculdade de julgar, fornece, no conceito de uma finalidade da natureza, o conceito mediador entre os conceitos da natureza e o conceito da liberdade que torna possível a **passagem** da razão pura teórica à razão pura prática e da legalidade da primeira à finalidade da última; pois assim é conhecida a possibilidade do **fim derradeiro**, que só pode tornar-se efetivo na natureza e em concordância com suas leis. (KANT, **KdU**, AA 05: 196, p. 97, grifo nosso)

O que interessa nessa teoria moral de Kant, a fim de compreender a noção de *passagem* que o texto da *Segunda Introdução* nos traz, é a necessidade de pressupor a possibilidade de realização do fim ditado pela lei moral, ou de analisar o modo de pensar da natureza em relação aos projetos morais. Nesse sentido, temos de concordar com a tese defendida (e explicada anteriormente) por Adriano Perin sobre as duas Introduções da KdU: o que está em jogo aqui não é exatamente uma *passagem* entre esses dois domínios distintos em si mesmos, mas sim a *possibilidade* dessa *passagem* entre o modo de pensar segundo as leis da natureza e o modo de pensar segundo as leis da liberdade.

Devemos ter em mente que, do ponto de vista prático, o agente moral deve buscar racionalmente o fim proposto pela moralidade. Isso remete à ideia de que a natureza deve ter um fundamento suprassensível e esse fundamento é trazido para

o interior da discussão apenas porque é sob essa referência que a harmonia da natureza com a moralidade pode ser pensada.

Podemos perceber ainda, nesse trecho de texto da *Segunda Introdução*, que, diferentemente do enfoque inicial dado na seção II, Kant procura exaltar o lugar da liberdade como um modo de causalidade em contraste com os princípios da liberdade e suas leis. Kant amplia a ideia de que os projetos morais são realizados no mundo sensível introduzindo o conceito de *fin derradeiro* (*Endzeck*), pressupondo as condições de possibilidade sobre as quais este fim é realizado. Nesse sentido, a natureza humana é o local por excelência onde a luta moral ocorre e o fim da moralidade pode ser realizada. Entretanto, ao analisar este texto, Henry Allison afirma que a maior ênfase dada por Kant sobre esse assunto está na “eficácia de nossa causalidade livre (...) diante dos obstáculos requeridos pelo fim moral posto no caminho da natureza humana.” (ALLISON, 2001, p. 207). Allison analisa essa ideia, não a partir do conceito de *autonomia* (conceito este que é trabalhado por Kant em outro momento da *KdU*), mas a partir do conceito de *autocracia*, que é definido como uma capacidade da vontade em atingir os fins que as leis da liberdade ditam na sociedade: “pois é somente com respeito à esta capacidade que se pode falar de modo significativo, dos ‘obstáculos’ ou ‘entraves’ ao exercício da liberdade, posta pela constituição moral como seres no mundo dos sentidos” (ALLISON, 2001, p. 207).

Diante disso, percebe-se que serão mediante os *juízos reflexionantes* que os propósitos da natureza providenciarão a necessidade de estabelecer uma *passagem* entre natureza e liberdade, pressupondo uma atualização do propósito final no homem. Inicialmente esse não é, necessariamente, um propósito moral, mas apenas um acordo entre as faculdades cognitivas, acordo este, que os juízos reflexionantes devem presumir como condição de sua própria atividade, pois ao contrário, se esse fosse imperiosamente um propósito moral, dificilmente os juízos se tornariam condição de possibilidade de *passagem* para a natureza, considerada, inicialmente, completamente amoral.

Entende-se isso, quando, no segundo parágrafo da seção IX, a tentativa de Kant em decifrar a função do juízo relacionando-o à ideia de um substrato suprassensível que o deixa completamente indeterminado:

Através da possibilidade de suas leis a priori para a natureza, o entendimento dá uma prova de que esta só é por nós conhecida como

fenômeno, apontando ao mesmo tempo, portanto, para um substrato suprassensível dela – o qual, todavia, é deixado inteiramente **indeterminado**. (KANT, KdU, AA 05: 196, p. 97, grifo nosso)

O fato de o *entendimento* trazer leis naturais prova a capacidade de conhecer as coisas, muito embora, apenas enquanto *fenômenos*, e não como *coisas em si mesmas*. Portanto, o substrato suprassensível da natureza, que é completamente indeterminado, só pode assumir um fundamento puramente inteligível enquanto aparência.

Não obstante, Kant reivindica na última seção da *Segunda Introdução*, que a *faculdade do juízo* providencia ao substrato suprassensível da natureza uma possibilidade de determinação, e a razão fornece a esse substrato a determinação, de modo que a *faculdade de juízo* seria a responsável por tornar possível a *passagem* do domínio da natureza para o domínio da liberdade, conforme verifica-se na citação a seguir:

Através do seu princípio a priori do julgamento da natureza segundo as possíveis leis particulares desta, a faculdade de julgar fornece ao seu substrato suprassensível (em nós como fora de nós) *determinabilidade pela faculdade intelectual*. A razão, por seu turno, *determina* esse mesmo substrato através da sua lei prática; e assim a faculdade de julgar torna possível a **passagem** do domínio do conceito da natureza ao domínio do conceito da liberdade. (KANT, KdU, AA 05: 196, p. 97, grifo nosso)

Como pode ser visto, Kant atribui à faculdade do juízo a possibilidade de uma *passagem* de modo que essa faculdade torna possível a *determinação* que o *entendimento* na legislação teórica deixa *imprecisa*, e a *razão instaura* na legislação prática. Em outras palavras, a *faculdade do juízo* torna possível um substrato da natureza suprassensível por intermédio de uma *faculdade intelectual*, sendo que dentre essas faculdades, a única que pode tornar isso possível, é o juízo, ou melhor, os juízos reflexionantes, por meio da introdução dos conceitos de propósito na natureza como uma pressuposição de investigação da natureza, reivindicando determinação onde não há o suficiente para a mesma.

Mas essa possibilidade de determinação dada pelo juízo entre natureza e liberdade, e a realização que o fim moral requer no mundo sensível, possui implicações diferentes na **KdU** se analisada sob a ótica dos *juízos estéticos* ou dos *juízos teleológicos*. Muito embora, em ambas, o que tem que ser levada em conta é a ideia já trabalhada anteriormente de que essa *passagem* está em conformidade

com um *modo de pensar*, ou ainda, que esta requer apenas uma base para o pensamento sobre o mundo sensível como algo favorável ao fim moral.

Kant procurará resolver de um modo mais específico esse problema através da análise sobre as questões em relação aos *juízos de gosto* e ao tema da *arte* ao longo da **KdU**, como pretendemos deixar claro no capítulo a seguir.

3 IDEIA DE PASSAGEM ENTRE LIBERDADE E NATUREZA AO LONGO DA TERCEIRA *CRÍTICA* DE KANT

Nesse capítulo pretendemos analisar algumas interpretações sobre a possibilidade da *passagem* ao longo de toda a **KdU**, sobretudo a partir das contribuições de Henry Allison e Gerard Lebrun, que analisam essa temática quando discorrem sobre a tese do *simbolismo*, do conceito de *finalidade* e da função do *juízo de gosto*.

Embora com argumentações divergentes entre si, pode-se notar que existe um elemento comum entre esses intérpretes, a saber, que eles estão convictos da importância do conceito de *finalidade*, ou de *fin derradeiro* (*Endzweck*), para ponderar uma possível *passagem* entre liberdade e natureza.

Eles procuram enfatizar que há uma necessidade de liberdade e natureza coexistirem mutuamente e, mais ainda, que a liberdade deve exercer-se de alguma forma na natureza.

Isso é o que tentaremos demonstrar de maneira mais aprofundada nesse capítulo, iniciando nossa análise a partir da tese do simbolismo, presente nos §42 e §59 da **KdU** para, nos subtópicos seguintes, avaliar a contribuição de Allison e de Lebrun quando realizam suas análises, respectivamente, sobre a função do *juízo de gosto* e do conceito de *finalidade* no que diz respeito ao tema da possibilidade de uma *passagem* entre liberdade e natureza na **KdU**.

3.1 A TESE DO SIMBOLISMO E A IDEIA DE *PASSAGEM* NA *CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR ESTÉTICA* DE KANT

Kant nos aponta para a possibilidade de uma *passagem* entre liberdade e natureza na *primeira parte* da **KdU** quando nos descreve a *faculdade de julgar* a partir dos *juízos de gosto* em sua perspectiva *estética* e quando analisa o sentimento de prazer e desprazer que o sujeito experimenta a partir das questões relacionadas ao *belo* e sua tese do *simbolismo*.

Kant define o *belo* como aquilo que meramente apraz¹⁵ (Cf. KANT, **KdU**, AA 05: 210, p. 106). Com efeito, no final do *primeiro momento* da *Analítica do Belo* Kant

¹⁵ O belo é uma das três diferentes proporções das representações ao sentimento de prazer e desprazer. O *agradável* e o *bom* são as outras duas formas de representação ao sentimento de

chegará à afirmação de que o *juízo de gosto* é um *juízo estético*, e, portanto, não pode ser um juízo lógico, compreendendo ainda que seu fundamento de determinação é subjetivo.

Para melhor explicar essa ideia, Kant diz no final do §1 da **KdU**, que “apreender uma estrutura regular e conforme a fins com a própria faculdade de conhecimento (seja em um modo de representação claro ou confuso) é algo inteiramente diverso de ser consciente dessa representação através da sensação de satisfação” (KANT, **KdU**, 05: 204, p. 100). Deste modo, essa representação se relaciona ao sujeito sob a denominação de sentimento de prazer e desprazer, fundando uma nova faculdade de julgar e distinguir as coisas, onde na qual

Ao escrever isso, Kant passa a afirmar que a satisfação que determina o juízo de gosto é realizada sem nenhum *interesse*, ideia que analisaremos de maneira mais detalhada no tópico a seguir.

3.1.1 Os juízos de gosto sobre o *belo* é feito sem nenhum *interesse*

Cabe ressaltar aqui a definição que Kant faz sobre esse tema do interesse nos juízos de gosto sobre o belo:

Denomina-se interesse a satisfação que ligamos à representação da existência de um objeto. Logo, tal satisfação também tem sempre relação com a faculdade de desejar, seja como fundamento de determinação desta, seja ao menos como necessariamente concatenada com tal fundamento agora, quando se quer saber se algo é belo, não se quer saber se nós ou quem quer que seja temos ou poderíamos ter um interesse na existência do objeto, mas sim como o julgamos na mera contemplação (intuição ou reflexão). (KANT, **KdU**, 05: 204, p. 100).

Assim, fica claro que o que importa para Kant não é a existência da coisa bela, mas o julgamento que se faz disso. O que importa é se a representação do objeto no sujeito produz alguma satisfação, ainda que o sujeito se posicione de forma indiferente à questão da existência de tal objeto. Como diz Kant: “vê-se facilmente que o que importa – para eu dizer que um objeto é *belo* e provar que tenho gosto – é aquilo que faço com tal representação em mim mesmo, e não o modo como dependo da existência do objeto” (KANT, **KdU**, 05: 205, p. 101).

prazer e desprazer: “o agradável, o belo e o bom designam, portanto, três relações diferentes das representações ao sentimento de prazer e desprazer, // com base no qual distinguimos objetos ou modos de representação uns dos outros.” (KANT, **KdU**, AA 05: 210, p. 106)

Para afirmar a ideia de que a contemplação estética do belo é feita de forma *desinteressada*, Kant passa a distinguir três espécies de interesse, ou ainda, três diferentes proporções das representações ao sentimento de prazer e desprazer: o *agradável*, o *belo* e o *bom*.

O juízo de gosto, nesse sentido, está vinculado apenas ao sentimento de prazer e desprazer, sendo considerado por Kant, justamente por isso, um juízo meramente contemplativo, que não é orientado para conceitos e nem mesmo destinado a eles, sendo, o *agradável*, o *belo* e o *bom* maneiras diferentes de representar esse sentimento de prazer e desprazer. O autor define então que “(...) chama-se *agradável* àquilo que *contenta*; *belo*, àquilo que apenas *apraz*; *bom*, àquilo que é *estimado*, *valorizado*, isto é, àquilo que recebe um valor objetivo.” (KANT, **KdU**, AA 05: 210, p. 106). Cada qual destas três formas de representações do sentimento de prazer e desprazer são direcionadas ora para os seres racionais e irracionais – é o caso do *agradável* – ou somente para os seres animais racionais, os homens – como no caso do *belo* – ou ainda para os seres racionais em geral, podendo ser animal ou não-animal – que é o caso do *bom*.

Nota-se que o *interesse* não deixa o juízo sobre um objeto ser um juízo livre, sendo que a única espécie de satisfação capaz de prescindir de todo e qualquer interesse, é a que se refere ao belo. Assim, nada melhor do que as palavras do próprio Kant, deduzidas do primeiro momento da *Analítica do Belo*, para melhor esclarecer essa ideia: “Gosto é a faculdade de julgamento de um objeto ou modo de representação através de uma satisfação ou insatisfação, *sem qualquer interesse*. O objeto de tal satisfação denomina-se *belo*” (KANT, **KdU**, AA 05: 211, p. 107).

Uma vez que se compreende a obra de arte como um produto humano capaz de despertar em nós o belo, deve-se perguntar: em que medida esta obra de arte pode servir de base para pensar na possibilidade de uma *passagem* entre liberdade e natureza? A resposta para essa questão repousa na *tese do simbolismo* de Kant, exposta na **KdU**, mais especificamente na relação entre os § 42 e § 59.

3.1.2 O belo como símbolo da moralidade

Vamos perceber nesse tópico de nossa tese que, para Kant, o *belo* pode ser considerado um *símbolo* da moralidade, entendendo-o como algo que pertence ao reino da liberdade, ao reino do supracensível. Todavia, antes de qualquer análise

acerca da afirmação de que o belo é um *símbolo* do supracensível, se faz necessário entender como Kant compreende esta concepção da natureza do *simbolismo* em si mesmo.

No §59 da **KdU**, Kant descreve que o simbolismo é uma espécie daquilo que ele chama de *hipotipose*, sendo que,

Toda hipotipose (apresentação, *subiecto sub adspectum*) enquanto significação, é de dois tipos: ou *esquemática*, quando a um conceito que o entendimento capta é dada a intuição a priori correspondente; ou *simbólica*, quando a um conceito que somente a razão pode pensar, e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, é submetida uma intuição com a qual a faculdade de julgar procede apenas analogicamente ao que ela faz no esquematismo, isto é, ela só concorda com tal conceito segundo a regra desse procedimento, não da própria intuição, e, portanto, segundo a forma da reflexão, não segundo o conteúdo. (KANT, **KdU**, AA 05: 351, p. 249)

Como se pode verificar, Kant acreditava que as nossas intuições, sendo submetidas a conceitos *a priori*, são chamados de *esquemas*, ou de *símbolos*, “sendo que os primeiros contêm exposições diretas do conceito, e os últimos indiretas” (KANT, **KdU**, AA 05: 352, p. 249-250). Nesse sentido, entende-se que os *esquemas* realizam as apresentações diretas do conceito de maneira demonstrativa, enquanto que os *símbolos* cumprem essa função mediante uma *analogia*, onde, nessa empreitada, a faculdade do juízo se preocupa primeiramente em aplicar “o conceito ao objeto de uma intuição sensível, e então (...) [em segundo lugar], aplica a mera regra da reflexão sobre essa intuição a um objeto inteiramente diverso, do qual o primeiro é tão somente o **símbolo**.” (KANT, **KdU**, AA 05: 352, p. 250, grifo nosso).

Kant procura demonstrar que nem um organismo vivo, nem um moinho, são exemplos de um tipo de governo, nem de um *esquema*, mas servem apenas para serem vistos como *símbolos de analogias* entre eles mesmos.

Assim, um estado monárquico é representado por um corpo animado quando governado de acordo com leis populares internas, ou por uma simples máquina (como um moinho manual, por exemplo), quando governado por uma única vontade absoluta – em ambos os casos, contudo, de maneira apenas *simbólica*. Pois entre um Estado despótico e um moinho manual não há realmente qualquer semelhança, mas há, sim, entre as regras para refletir sobre ambos e sobre sua causalidade. (...) Nossa língua é cheia de semelhantes exposições indiretas segundo uma analogia, cuja expressão não contém propriamente um esquema para o conceito, mas apenas um símbolo para a reflexão. Assim, palavras como *fundamento* (apoio, base), *depende* (ser segurado de cima), *decorrer* de algo (ao invés

de seguir), *substância* (tal como de Locke se exprime: o suporte dos acidentes) e diversas outras não são hipotiposes *esquemáticas*, mas *simbólicas*, e exprimem conceitos não por meio de uma intuição direta, mas apenas segundo uma analogia com esta, isto é, // pela transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito inteiramente diverso, ao qual talvez nenhuma intuição possa corresponder diretamente (KANT, **KdU**, AA 05: 353, p. 250).

Partindo desses argumentos, é possível afirmar que todo o conhecimento sobre Deus, por exemplo, se encaixa apenas enquanto algo que é simplesmente *simbólico*. Nesta sentença de que *o belo é o símbolo do moralmente bom*, o juízo vê-se referido a algo no próprio sujeito e fora dele. Isso não corresponde à natureza, nem corresponde à liberdade. Todavia, está conectado com o fundamento desta última, ou seja, ao “suprassensível – no qual a faculdade teórica é unida à prática de um modo comum a todos e desconhecido” (KANT, **KdU**, AA 05: 353, p. 251).

Embora os símbolos não sejam representações diretas de conceitos, eles devem ser intuições ou algo que seja mais do que uma mera conexão arbitrária entre aquilo que ele está simbolizando. A palavra utilizada por Kant para explicar essa conexão é *analogia*.

A partir dessa ideia de *símbolo como analogia*, pode-se perceber que o conceito é fornecido com uma intuição, de modo que o juízo realiza meramente uma *analogia* semelhante ao que se pode observar no *esquematismo*. Todavia, no *esquematismo*, os componentes de uma intuição são subsumidos por conceitos. Já no *simbolismo*, o que concorda com o conceito são as regras de procedimento do juízo e não a intuição em si mesma.

Nessa teoria do simbolismo de Kant não pode haver uma conexão intrínseca entre o símbolo e o que ele simboliza, mas algo só pode servir de símbolo de outro algo, apenas em função da estrutura de reflexão que existe entre ambos.

Diante disso, o conteúdo do símbolo não é um *esquema* do que se está simbolizando – de uma instituição humana ou um dispositivo mecânico – mas deve haver uma similaridade, de maneira que essas ideias estão conectadas no pensamento de qualquer símbolo ou do que este quer simbolizar. Isso expande a ideia de que a estrutura de reflexão em considerar a operação de um dispositivo mecânico como um moinho é *análogo* à estrutura de uma reflexão no pensamento de uma ação despótica, sendo que um dispositivo mecânico como um moinho pode servir de símbolo para uma ação despótica, ainda que não haja nenhuma ligação enquanto ao conteúdo propriamente dito. Em outras palavras, uma coisa pode servir

de símbolo para outra apenas porque a estrutura de reflexão é similar nos dois casos.

Um problema que pode aparecer aqui é o fato de que, se essa estrutura pertence à natureza do símbolo, então não se pode esperar que a tese de que o belo como símbolo da moralidade seja radicalmente, diferente de uma *analogia* entre os juízos estéticos e os juízos morais. Isso já fora mencionado por Kant no § 42, quando ele descreve a ideia de que existe um interesse intelectual pelo belo:

Agora, admito de bom grado que o interesse pelo *belo da arte* (no qual incluo também o uso artificial das belezas naturais para a ornamentação, portanto, par a vaidade) não fornece prova alguma de um modo de pensar atrelado ao moralmente bom, ou mesmo somente inclinado a este. Em contrapartida, porém, afirmo que tomar um *interesse imediato* pela beleza da *natureza* (não apenas ter gosto para julgá-la) é sempre uma marca característica de uma boa alma; // e que, se esse interesse é habitual, ele indica ao menos uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral quando se liga de bom grado à *contemplação da natureza*. (KANT, **KdU**, AA 05: 298-299, p. 196).

Essa disposição de ânimo favorável ao sentimento moral permite afirmar que não se deve esperar que a representação de um objeto belo contenha, em si mesmo, um conteúdo moral. Mas, ao contrário, a tese do simbolismo de Kant sugere que existe uma analogia entre as regras da reflexão tanto sobre o belo, como sobre a moral. Isso demonstra apenas que os juízos estéticos e juízos morais possuem uma estrutura e um modo de refletir similar permitindo pensá-las como *análogas*, de modo que o *belo* se torna um *símbolo da moral*, apenas porque há uma analogia entre estes dois tipos de juízos.

3.1.3 A tese do simbolismo e o sentido de *passagem* na KdU

Continuando a argumentação, encontraremos no penúltimo parágrafo do § 59¹⁶ da **KdU**, o modo como Kant descreve os estados de similaridades entre juízos

¹⁶ “1) O belo apraz imediatamente (mas somente na intuição reflexiva, não como a moralidade no conceito). 2) Ele apraz independentemente de todo interesse (o moralmente-bom na verdade apraz necessariamente ligado a um interesse, mas não a um interesse que preceda o juízo sobre a complacência e sim que é pela primeira vez produzido através dele). 3) A liberdade da faculdade da imaginação (portanto, da sensibilidade de nossa faculdade) é representada no ajuizamento do belo como concordante com a legalidade do entendimento (no juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo própria segundo leis universais da razão). 4) O princípio subjetivo do ajuizamento do belo é representado como universal, isto é, como válido para qualquer um, mas não como cognoscível por algum conceito universal (o princípio objetivo da moralidade é também declarado universal, isto é, como cognoscível por todos os sujeitos, ao mesmo tempo por todas as ações do mesmo sujeito e isso através de um conceito universal). Por isso o juízo

estéticos e juízos morais, para afirmar que isso é, basicamente, um estado organizado de similaridades, entre os juízos estéticos e os juízos morais, e que isso serve de fundamento para a tese kantiana de que existe um *interesse intelectual no belo*, que está exposto no § 42. Esta passagem da **KdU**, a qual sugere uma conexão entre o símbolo e o que este simboliza, será mais flexível do que acontece em relação aos esquemas e o que ele refere. Nessa teoria do simbolismo de Kant, não pode haver uma conexão intrínseca entre o símbolo e o que ele simboliza, mas algo só pode servir de símbolo de outro algo, apenas em função da estrutura reflexionante existente entre ambos.

Todavia, essa tese consiste também na representação de um conceito racional ou de um objeto puramente inteligível por intermédio de uma intuição sensível. Isso pretende mostrar que a extensão da experiência de um objeto belo deve simbolizar algo *inteligível*, ou seja, um conceito adequado à intuição sensível e esta afirmação propõe que o belo deve simbolizar a própria capacidade para a moralidade, pois o prazer que há no belo representa uma condição da possibilidade da moralidade, ou ainda, uma posição acima da determinação das regras dos sentidos, de modo que a intuição sensível do belo deve ser entendida como um alicerce puramente inteligível da moralidade.

Nessa forma de pensar, a tese do simbolismo pode ser compreendida como uma outra maneira de entender o terceiro ponto do penúltimo parágrafo do § 59¹⁷, pois Kant sugere que, na analogia entre o modo pelo qual o belo fornece um acordo entre as faculdades cognitivas e a maneira pela qual a capacidade de moralidade traz um acordo entre as faculdades cognitivas superiores, podemos perceber o resultado entre a natureza destas faculdades cognitivas e as reivindicações apresentadas pelo gosto.

O fato é que Kant não esperou até a terceira *Crítica* para revelar que essa discussão entre liberdade e natureza continha um terceiro elemento. Como se pode constatar, ao final da primeira *Crítica*, Kant já havia sinalizado que todo o interesse de sua razão está unido nas três questões: Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar? (KANT, KrV, A 805/ B 833). Kant já havia explicado que a

moral não unicamente é capaz de determinados princípios constitutivos, mas somente é possível pela fundação de máximas sobre os mesmos e sobre sua universalidade.” (KANT, **KdU**, AA 05: 354, p. 251)

¹⁷ A saber: “3) a liberdade da faculdade da imaginação (portanto, da sensibilidade da nossa faculdade) é representada no ajuizamento do belo como concordando coma legalidade do entendimento (no juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo própria segundo leis universais da razão)” (KANT, **KdU**, AA 05: 354, p. 251)

primeira questão é especulativa e a segunda é uma questão prática. Em outras palavras, a primeira questão é um problema referente às leis da natureza e a segunda questão é um problema referente às leis da liberdade. Ao passo que a terceira questão é:

(...) ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa. Com efeito, toda a *esperança* tende para a *felicidade* e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas. A esperança leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque alguma coisa deve acontecer*; a saber, à conclusão que alguma coisa é (que age como causa suprema) *porque alguma coisa acontece*. (KANT, **KrV**, A 806/B 834)

A terceira *Crítica* acrescenta o argumento de que se usa a experiência do belo natural e sua organização como um tipo de suporte emocional para a possibilidade desta esperança, que é o fim para o qual todos os seres humanos tendem, possibilitando a *passagem* entre o reino da liberdade e o reino da natureza.

Os intérpretes de Kant propuseram diferentes interpretações de como estabelecer esta *passagem* entre o abismo aparentemente intransponível da *liberdade e natureza*. Sendo assim, a proposta para o próximo tópico de nossa tese é justamente a análise das interpretações dadas pelos intérpretes de Kant sobre este assunto.

3.2 A FUNÇÃO DO GOSTO EM UMA *PASSAGEM* ENTRE NATUREZA E LIBERDADE.

Henry Allison, ao analisar o papel do gosto, e sua participação na tentativa de estabelecer uma *passagem* entre os domínios da natureza e liberdade na *segunda introdução* da **KdU**, percebe que no último parágrafo da *seção IX* Kant explicita de modo significativo seu sistema crítico, propondo uma revisão do papel que as mais altas faculdades da alma devem desempenhar, tal como as conexões que as faculdades da mente e suas respectivas faculdades cognitivas, seus princípios de governo e legislação, e seus campos de atuação devem realizar.

O conceito da faculdade de julgar – de uma finalidade da natureza – pertence ainda aos conceitos da natureza, mas apenas como princípio regulativo da faculdade de conhecimento, ainda que o juízo estético sobre certos objetos (da natureza ou da arte), que dá ocasião a tal conceito, seja um princípio constitutivo em relação ao sentimento de prazer ou desprazer. A espontaneidade no jogo das faculdades de conhecimento, cuja concordância contém o fundamento desse prazer, torna o referido conceito apto para **mediar a conexão** dos domínios do conceito da natureza e do conceito da liberdade em suas consequências, na medida em que esta conexão estimula ao mesmo tempo a receptividade da mente para o sentimento moral (KANT, **KdU**, AA 05: 197, p. 98, grifo nosso).

Ainda que esse trecho de texto não se refira, necessariamente, à uma *passagem* (no sentido de uma *Übergang*), pode-se perceber que há uma primeira tentativa de demonstrar a faculdade de julgar em seus juízos de gosto, como algo que está em conformidade com a finalidade da natureza, ainda que este seja um princípio próprio do sentimento de prazer e desprazer.

É importante perceber também que Kant, na tentativa de tornar a faculdade de julgar apta a *mediar* essa *conexão* entre liberdade e natureza, está preocupado em demonstrar que a função do juízo é legislar sobre o sentimento de prazer e desprazer, mas que, de alguma forma, procura incitar o surgimento de um propósito na natureza, de modo que essa faculdade continue pertencendo ainda aos conceitos de natureza, ao mesmo tempo que estimula a receptividade da mente para o sentimento moral (que pertence ao domínio da liberdade).

Como será demonstrado no § 35 da **KdU**, Kant mantém a ideia de que a faculdade do juízo serve como um princípio subjetivo do gosto que exige uma demanda por um acordo universal.

O juízo de gosto se distingue do lógico no seguinte: enquanto o último subsume uma representação sob conceitos do objeto, o primeiro não subsume de modo algum sob um conceito, pois, do contrário, o assentimento universal necessário poderia ser imposto por meio de provas. Apenar disso, **ele é parecido com o juízo lógico por fornecer universalidade e necessidade** // – mas não segundo conceitos do objeto e, por conseguinte, de maneira meramente **subjetiva**. Agora, como os conceitos em um juízo constituem o seu conteúdo (aquilo que pertence ao conhecimento do objeto), e o juízo de gosto não é determinável por conceitos, ele se funda somente na condição formal subjetiva de um juízo. A condição subjetiva de todos os juízos é a própria capacidade ou faculdade de julgar (KANT, **KdU**, AA 05: 287, p. 184, grifo nosso).

A faculdade do Juízo em si mesmo serve como um princípio subjetivo do gosto, que, diferentemente dos juízos lógicos, não são determinados por conceitos, de modo que possa fundar-se sobre uma condição formal de um juízo, em geral, de maneira subjetiva. Desse modo, Kant sugere que os juízos estéticos sobre a

natureza e sobre a arte reivindicam um conceito de intencionalidade na natureza, ainda que estes possam divergir em certos aspectos.

Em relação aos juízos de gosto sobre o belo da natureza, “(...) a finalidade tem então seu fundamento no objeto e em sua forma, mesmo que ela não indique a relação dela a outros objetos segundo conceitos” (KANT, **KdU**, AA 05: 279, p. 176). Assim, diante do belo na natureza, Kant se questiona sobre como é possível explicar a capacidade da natureza em criar coisas tão belas por toda a parte, inclusive no mais fundo do oceano, local onde nenhum olho humano pode alcançar. Justamente por isso é que Kant chegará à conclusão de que, para entender todas as questões e problemas que envolvem a faculdade de juízo estética, há de se investigar a dedução dos juízos de gosto, ou a dedução dos juízos sobre a beleza na natureza. Em outras palavras, um juízo estético universalmente válido para todo e qualquer sujeito deve estar apoiado em um princípio *a priori* concernente à forma do objeto por meio do sentimento de prazer ou desprazer.

Em relação aos juízos de gosto sobre o belo artístico, Kant acredita que é possível perceber um propósito na natureza ao olhar para o ser humano como um ser consciente de que o belo artístico é um produto da arte e não da natureza: “Em um produto das belas artes é preciso ter consciência de que se trata de arte, e não de natureza” (KANT, KdU, AA 05: 306, p. 204). Uma característica importante sobre isso é de que essa finalidade na natureza tem que “parecer tão livre de qualquer coerção de regras arbitrárias como se ele fosse um produto da mera natureza” (KANT, KdU, AA 05: 306, p. 204). O sentimento de liberdade, adquirido no livre jogo entre as faculdades de conhecimento, possui um sentimento de prazer que pode ser comunicável universalmente, ainda que não esteja fundada em conceitos.

Desse modo, quer seja em relação ao belo na natureza, quer seja em relação ao belo artístico, Kant quer mostrar que ambos, necessariamente, manifestam essa possibilidade de entender, pela faculdade de juízo, uma *conexão* entre o gosto e a natureza, o qual tem de estar adequado a uma conformidade a fins, a um propósito na natureza.

A natureza só era bela quando ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte só pode ser denominada bela quando temos consciência de ser ela arte, parecendo ao mesmo tempo natureza. Pois podemos dizer de maneira universal, quer se trata da beleza da natureza ou da arte, que *é belo aquilo que apraz no mero julgamento* (não na sensação dos sentidos, nem por meio de um conceito). Agora, a arte tem sempre uma determinada intenção de produzir algo. Se, no entanto, isto fosse uma mera sensação (algo meramente subjetivo) que devesse ser acompanhada de prazer, esse

produto só agradaria, no julgamento, por meio de um sentimento dos sentidos. Se a intenção fosse direcionada à produção de um determinado objeto, a ser obtida por meio da arte, tal objeto somente agradaria por conceitos. Em ambos os casos, contudo, a arte não aprazeria no mero julgamento, isto é, como bela arte, mas sim como arte mecânica. (KANT, **KdU** AA 05: 307, p. 204)

Dessa forma, constata-se que no belo artístico a conformidade a fins é intencional, muito embora ela não precise se mostrar como intencional, mas, ao contrário, essa conformidade a fins deve se passar por natureza, contanto que se tenha consciência de que ela seja realmente arte.

Sobre esse ponto específico é possível compreender as implicações e o significado de uma *passagem* na **KdU**, tal como foi apontado como necessário na *segunda introdução* da **KdU**. Henry Allison elabora uma possível leitura, dividindo sua análise em pelo menos três reivindicações: primeiramente, Allison observa que há uma harmonia que resulta do livre jogo das faculdades cognitivas, responsáveis por promover uma receptividade mental dos sentimentos morais; em segundo lugar, Allison acredita que essa receptividade mental está relacionada aos efeitos fenomenais da liberdade que, em último lugar, serve de argumentação de que a ideia de um propósito final na natureza, de uma finalidade, é entendida como o elemento mediador entre os domínios da natureza e da liberdade. (Cf. ALLISON, 2001, p. 215).

O que se pode perceber dessa interpretação feita por Allison é que a primeira reivindicação está relacionada ao conceito de espontaneidade. Segundo ele, ao enfatizar, na **KdU**, que o conceito de espontaneidade, no livre jogo das faculdades cognitivas apresentam a solução para essa *passagem*, acreditar-se-ia que Kant estaria concordando, nesse texto, com o que foi exposto na primeira *Crítica*: entendimento e imaginação são espontâneos. Partindo dessa interpretação é possível afirmar que, ao tomar o prazer como algo que resulta de uma harmonia (no livre jogo das faculdades cognitivas), Kant estaria preocupado apenas em reafirmar a sua tese central de que o prazer do gosto resulta de uma livre harmonia entre imaginação e entendimento. Mas essa referência à espontaneidade serve também para demonstrar que nem toda harmonia serve para realizar isso, mas apenas a harmonia produzida de maneira livre.

Segundo Allison, outro ponto que deve ser levado em conta nessa análise é o fato de que essa harmonia que resulta do jogo espontâneo entre as faculdades cognitivas deve promover uma receptividade mental para o sentimento moral. Isso

está descrito na *Introdução à Doutrina da Virtude*, que é a segunda parte da obra **Metafísica dos Costumes (MS)**, mais precisamente na seção XII da referida introdução, quando Kant afirma que existem certos dotes morais, tais como, o sentimento moral, a consciência, o amor pelo próximo e o respeito por si mesmo.

Esses dotes morais são pressupostos como parte do sentimento do conceito de dever e como pré-condição subjetiva da moralidade ou condição de receptividade do conceito de dever, sendo que, para Kant, qualquer um que não possua esses dotes, não tem nenhum dever de adquiri-los, uma vez que eles estão na base da moralidade como uma condição subjetiva, mas aqueles que os possuem tem o dever de “cultivá-los e fortalecê-los através da admiração ante sua fonte inescrutável” (KANT, **MS**, AA 06: 399, p. 242), pois isso é essencial para a formação de um caráter virtuoso ou para corresponder melhor aos requisitos morais, de modo que possa melhor resistir às tentações relacionadas à natureza sensível e garantir um maior domínio de si próprio.

Com efeito, isso permite apreciar o verdadeiro significado da reivindicação kantiana de que a livre harmonia das faculdades envolvidas na experiência do belo permite uma capacidade de resposta mental ao sentimento moral. Isso nos remete à ideia de que o sentimento moral promove um efeito fenomenal da liberdade, efeito este, que será considerado por Allison segundo dois aspectos singulares: por um lado, tomando as palavras do próprio Kant na **MS**, o sentimento moral resulta de uma afecção dos sentidos internos, dados pela lei moral ou por conceitos de dever.

Há certos dotes morais que qualquer um que não os tenha poderia não ter dever algum de adquiri-los. São o sentimento moral, a consciência, o amor pelo próximo e o respeito por si mesmo (auto estima). Não há obrigação de tê-los por que jazem na base da moralidade como condições subjetivas da receptividade ao conceito do dever, não como condições objetivas de moralidade. Todos eles são predisposições naturais da mente (*praedispositio*) para ser afetada por conceitos de dever, predisposições antecedentes do lado da sensação. Experimentar essas disposições não pode ser considerado um dever; ao contrário, todo ser humano as experimenta e é em virtude delas que ele pode ser submetido à obrigação. A consciência delas não tem origem empírica; esta consciência pode, pelo contrário, **somente resultar da consciência de uma lei moral**. Como o efeito que isso exerce sobre a mente. (KANT, **MS**, AA 06: 399, p. 241-242, grifo nosso)

Como se pode perceber, o sentimento moral é resultado de uma sensibilidade. E ainda que estejamos falando de uma sensibilidade moral é preciso ter em mente que essa sensibilidade pertence ao mundo fenomenal, ainda que a sua causa seja a consciência da autoridade da lei moral, algo que não pertence ao

fenômeno, e, portanto, inseparável da consciência da liberdade. Todavia, qualquer forma de referência a esse sentimento pode ser entendida como efeito da liberdade na natureza, um efeito do mundo suprassensível no mundo sensível, um efeito *noumenal* no mundo dos fenômenos.

Por outro lado, analisando a complexa teoria da virtude kantiana, pode-se entender as reivindicações de Kant sobre este assunto de maneira mais significativa, tendo em vista que, apesar da luta entre aquilo que nos propõe o dever e aquilo que nos propõe nossas inclinações, percebe-se que a pessoa virtuosa demonstra um comportamento mais alegre do que o contrário. Como escreve Allison, “virtue wears a happy face¹⁸” (ALLISON, 2001, p. 217). E é justamente a liberdade dessas inclinações às tentações que os capacita a permanecer alegres no cumprimento do vosso dever. Do mesmo modo, uma vez que esta alegria é manifesta de modo externo e interno, ela pode ser vista como o resultado do cultivo do sentimento moral, e, por isso, pode ser visto também, como um efeito fenomenal da consciência da liberdade.

Por fim, Allison acredita que essa reivindicação traz a ideia de que o conceito de intencionalidade na natureza pode ser considerado mediador entre os domínios da natureza e da liberdade, não exatamente pelo que as considerações anteriormente descritas envolvem de fato, mas, talvez, por um apelo gratuito de Kant, que parece ter sido influenciado mais por questões arquitetônicas subjacentes aos argumentos da *primeira e segunda introdução* da **KdU** do que por qualquer *passagem* supostamente efetuada pelo gosto. Mesmo assim, ao levar em conta que a promoção ou o aumento da receptividade mental causado pela contemplação do belo artístico (que nos leva a contemplar formas na natureza e suas intencionalidades) pode ser caracterizada como efetuando uma passagem entre natureza e liberdade. Crê-se também que a partir do que está exposto nas duas introduções, este conceito de *intencionalidade* possui um papel de mediador e serve de base para a nossa conclusão geral de que o abismo aparentemente intransponível entre esses dois domínios pode ser transposto mediante uma *passagem* desse porte, como tentaremos explicar de maneira mais detalhada na segunda parte de nossa tese.

¹⁸ Virtude usa uma cara feliz (tradução própria).

3.3 O CONCEITO DE FINALIDADE E A IDEIA DE *PASSAGEM* NA *CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR TELEOLÓGICA* DE KANT

Gerard Lebrun (2010)¹⁹ partilha da interpretação de que o exame da razão pura teórica deixou claro como a natureza obedece à legislação do entendimento e que o exame da razão pura prática explica como essa mesma razão oferece uma legislação à faculdade de desejar, nos deixando diante de um incomensurável abismo entre o domínio do fenômeno e o domínio do supracensível. É difícil, segundo Lebrun, que Kant deixe o ser humano à beira desse abismo ao menos por uma razão:

(..) se é verdade, como ficara estabelecido na primeira *Crítica*, que não há incompatibilidade entre natureza e liberdade e que um ser natural pode também comportar-se como sujeito livre, esta garantia é ainda insatisfatória. Por si só, não nos permite compreender como “o conceito de liberdade deve tomar real o mundo sensível o fim imposto por suas leis”. Tampouco nos dá qualquer meio de pensar a natureza “de maneira que a legalidade de sua forma se harmonize pelo menos com a possibilidade dos fins que nela devem ser realizados segundo as leis da liberdade”. (LEBRUN, 2010, p. 99)

Como se pode perceber nessa interpretação de Lebrun, Kant aponta não apenas para a necessidade de que liberdade e natureza coexistam mutuamente, mas insiste que a liberdade pode exercer-se sobre a natureza de alguma forma e é justamente por isso que a total heterogeneidade desses domínios não exclui a possibilidade de comunicação entre eles, ou melhor, de uma *passagem* entre eles.

Ora, a principal referência para a resolução deste problema da *passagem* faz com que Lebrun se detenha longamente na análise dos juízos de gosto e os *juízos de finalidade* que encontramos na **KdU** de Kant. Mas o que estes juízos têm em comum? Responde Lebrun: “o que estes juízos têm em comum é que ambos nos obrigam a considerar a natureza como algo mais do que o teatro de um mecanismo cego regido pela causalidade determinista” (LEBRUN, 2010, p. 100).

A faculdade de julgar não traz nenhum conhecimento novo, mas indica a necessidade de supor que haja outra forma de legalidade, além daquela dada pelo entendimento em relação à natureza, e daquela dada pela razão em relação à

¹⁹ Mais especificamente no artigo intitulado **A razão prática na Crítica do Juízo**, traduzido por Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e publicado no livro **Sobre Kant** (2010) pela editora Iluminuras sob a organização de Rubens Rodrigues Torres Filho, Gerard Lebrun procura explicar como a **KdU** apoia a conclusão do edifício crítico kantiano.

liberdade. Lebrun escreve que o princípio da faculdade de julgar reside no fato de que “a natureza especifica suas leis gerais em leis empíricas, segundo a forma de um sistema lógico, para o uso da faculdade de julgar” (LEBRUN, 2010, p100).

A arte passa, dessa forma, a ser vista em analogia com a natureza, o que, segundo Lebrun, supõe, metaforicamente, uma *técnica da natureza* pela qual um todo está organizado. Com efeito, segue-se a compreensão de que o suprassensível ainda não pode ser objeto de total entendimento, mas através da arte, é possível obter um sinal dele, ou seja: o suprassensível torna-se desvendável (Cf. LEBRUN, 2010, p. 100), graças ao conceito de causa final.

Cabe salientar que isso ainda não é suficiente para demonstrar, claramente, esta *passagem* entre os domínios da liberdade e natureza. Mas então, como se efetua essa *passagem* no pensamento e nas obras de Kant? Lebrun procura explicar essa *passagem* a partir da noção de *finalidade natural*.

A partir da terceira antinomia, trabalhada na **KrV**, fica difícil compreender como a liberdade, enquanto instância suprassensível, pode exercer alguma influência no reino da natureza, do mundo sensível. Difícil, mas não impossível! A resposta dada neste momento da primeira *Crítica* consiste em afirmar que não é vedada a hipótese de pensar a razão como causa sensível de uma série de efeitos. Essa possibilidade reside justamente na noção de *finalidade da natureza*. Lebrun analisa essa parte da seguinte maneira:

(...) pelo fato de devermos pensar certos seres naturais, os seres organizados, como se fossem fins, somos levados, por extensão, a reconhecer que o objetivo final (*Endzweck*), que deve ser o efeito de todo ato livre, “possa realizar-se somente na natureza, e de acordo com suas leis”. Do fato de devermos pensar a natureza, em certos casos, à luz da finalidade, decorreria a segurança de uma convivência entre natureza e liberdade. (LEBRUN, 2010, p. 102)

O que está em questão na segunda parte da **KdU**, na *Crítica da faculdade de Julgar Teleológica* é o fato de presumir a finalidade na natureza como hipótese de uma possível *passagem* do suprassensível ao sensível, através da analogia com produtos de arte. Lebrun se dedica a esclarecer a questão da *passagem* demonstrando que ao considerar os seres organizados por analogia, com produtos de arte, pode-se fazer progredir na determinação do suprassensível e desenvolve sua análise, na ideia de que o *juízo de finalidade* não tem a pretensão de ser um conhecimento objetivo, mas serve apenas como uma leitura da experiência. Além

disso, Lebrun ressalta que é igualmente importante levar em conta que o *juízo teleológico* não é simplesmente uma ideia *a priori*, ou um artifício metodológico, ou uma máxima da razão. Desse modo, o juízo não pode ser considerado conhecimento, uma asserção objetiva, mas também não se deve pensar, que o progresso da ciência, transformará algum dia esse juízo em uma ilusão. Escreve Lebrun que:

Enquanto nos limitarmos ao que observamos na natureza, nada nos permitirá descrever o funcionamento desse entendimento supremo cuja ideia postulamos: nada nos permitirá atribuir-lhe uma atividade realmente finalizadora. Temos, sem dúvida, necessidade da ideia de um entendimento artista. (LEBRUN, 2010, p. 104).

Desse modo, enquanto a **KrV** mostra que liberdade e natureza podem estreitar a sua ligação através da noção de finalidade da natureza²⁰ – ou seja, do fato de pensar a natureza à luz da finalidade permitindo aceitar a ideia de que esse abismo não seja totalmente intransponível; a **KdU** mostra que o abismo entre liberdade e natureza encontra sua passagem de um domínio para o outro na *analogia* em relação a *arte*, em relação à necessidade da ideia de um entendimento artista.

Todavia, o artigo de Lebrun pretende demonstrar que a *passagem* para o reino da liberdade não poderá começar em uma reflexão sobre a natureza, mas, ao contrário, é a razão prática que possibilita compreender um objetivo final: “é porque sei de antemão que o homem, enquanto submetido à moralidade, é um fim em si, que posso ter a certeza de que sua existência não foi criada em vista de outra coisa, sendo, pois, a única que dá um conteúdo ao conceito de ‘objetivo final’” (LEBRUN, 2010, p. 108).

A observação da finalidade na natureza contribui, de modo significativo, nessa empreitada ao *fim derradeiro* (*Endzweck*), “mas é somente a consideração da moralidade que ‘dirige a atenção para os fins da natureza e suscita o exame da grande arte incompreensível que eles escondem sob suas formas, com vistas à ocasionalmente dar, graças aos fins naturais, uma confirmação (*Bestätigung*) às ideias fornecidas pela razão prática” (LEBRUN, 2010, p. 109). O *juízo teleológico* de Kant, esboçado na *Crítica da faculdade de julgar teleológica* da **KdU**, serve como base para a interpretação de Lebrun em relação à *passagem* da natureza à

²⁰ Cf. KANT, **KrV**, A 806/ B 834.

liberdade, afirmando que o que interessa é demonstrar a articulação entre a reflexão e a teologia moral, como único pensamento de Deus lícito a um entendimento finito (Cf. LEBRUN, 2010, p. 109). O juízo teleológico constitui, assim, um elemento necessário à moral.

Lebrun salienta que existem indícios no empreendimento *Crítico* de Kant de que há uma convergência entre natureza e moralidade. Por isso ele escreve que: “o juízo de finalidade adquire, então, um valor estratégico, pois chama nossa atenção para o tipo de concordância que a razão prática, por si mesma, deverá postular” (LEBRUN, 2010, p. 110).

Do mesmo modo que infinidades de leis empíricas se ajustam às leis da natureza, e, ainda, que estas se ajustam à nossa faculdade de conhecer, deve haver um indício de que o juízo presuma uma finalidade formal da parte da natureza. É justamente essa finalidade, dada pelo juízo de gosto para ser analisada, como descreve Lebrun:

(...) quando digo que uma coisa é bela, quero dizer que sua representação parece destinada a colocar minha imaginação em uníssono com meu entendimento; aprecio a concordância espontânea entre a representação de uma coisa natural e minhas faculdades de conhecer, e o sentimento de prazer que então experimento nada mais é que a constatação dessa concordância. (LEBRUN, 2010, p. 110)

Como podemos perceber, é a partir do conceito de finalidade que Lebrun defende a tese de que a beleza está conectada com a moralidade, ou ainda, que a faculdade de julgar e a razão prática estão em consonância. Mas é preciso compreender também que o juízo não pode se limitar a essa ideia de concordância entre a representação de uma coisa natural com as nossas faculdades cognitivas. Faz-se necessário pensar a possibilidade objetiva da existência dessa concordância e de uma espécie de fim natural.

Kant sabe da impossibilidade de descrever uma finalidade real da natureza por intermédio da faculdade de julgar do ser e Lebrun está cômico disso. Por isso que Kant utiliza o único recurso que lhe resta: pensar outro modo de entendimento que fundamente a ideia de que *não é por acaso* que há uma concordância das leis da natureza com a faculdade de julgar.

Esse outro entendimento não pode ter um peso teórico, pois isso se tornaria impossível no pensamento de Kant. Todavia, recorrendo a uma exigência da razão prática, essa suposição de que não é por acaso que haja essa concordância, se

torna uma prova possível da existência de Deus entendido como a causa inteligente que efetivamente busca um objetivo final na natureza.

Tal suposição deve compreender este objetivo final como um fim a se atingir enquanto motivo que nos leva a tomá-la como regra geral e não mais como o efeito que espero de minhas ações. Como escreve Lebrun: “na ética, é o conceito de dever que deve conduzir aos fins. Ora, essa perspectiva é também a do juízo estético, cuja análise põe igualmente entre parênteses o conceito de fim no sentido de objetivo” (LEBRUN, 2010, p. 112). E justamente por não encontramos fora este fim mas, ao contrário, o busca-se sempre em si mesmo, na destinação moral, é que se pode afirmar haver uma concordância entre a nossa faculdade de julgar e a razão prática no sentido em que o prazer dado pelo juízo de gosto em uma contemplação estética, feita de forma desinteressada, “representa uma ação necessária por si mesma e sem relação com outro fim” (LEBRUN, 2010, p. 113). Esta análise ainda é insuficiente, segundo Lebrun, para demonstrar que existe uma *passagem* entre liberdade e natureza. Por isso, ele remete a sua análise também ao *juízo teleológico* para afirmar que esta só é possível de ser efetivada mediante o fato de que a razão prática determinará o entendimento do artista.

Lebrun acredita que a moralidade é inconcebível sem uma base teológica, pois o sujeito moral deve agir em vistas ao *Bem Soberano*: este é o fim que a razão ordena. Assim, escreve Lebrun que “não é propriamente o sujeito moral que se anuncia através da *Crítica do Juízo*, mas o *Autor moral do mundo*, cujo juízo teológico o conceito esboçara” (LEBRUN, 2010, p. 113). O sujeito moral, neste sentido, está destinado a agir em conformidade ao fim que a razão lhe prescreve.

Essa ideia coloca o conceito de *fim a atingir* como o aspecto mais importante que deve ser levado em conta em uma ação moral. O agente moral deve saber para onde sua ação o levará, qual o fim a atingir com tal ação, e a suposição de uma causa inteligente aparece como algo digno de interesse. Essa suposição se torna o ponto de partida para uma investigação teleológica que chegará à conclusão de que a ação moral não pode ser um esforço sem sentido.

É diante desses fatos que Lebrun chega à conclusão de que se encontra uma *passagem* entre a razão teórica e a razão prática, ou seja, entre liberdade e natureza, por meio a faculdade de julgar²¹, justamente porque “ela ajuda a razão

²¹ Lebrun parece estar na mesma linha de interpretação de Otfried Höffe em seu livro de caráter introdutório ao pensamento de Kant quando afirma: “Com a Faculdade de Julgar Kant torna a conexão de dois membros fundamentalmente diversos, da sensibilidade com a espontaneidade,

prática a construir a ideia de Deus” (LEBRUN, 2010, p. 115). Essa ideia de Deus é postulada no pensamento de Kant como *Inteligência superior* e *Autor moral do mundo*, e é uma condição necessária para que a razão consiga apreender o *Bem Soberano*, ao qual o sujeito moral compreende como *fim a atingir*.

E ainda, a faculdade de julgar oferece à razão prática tudo o que é necessário para a afirmação da existência de uma *Providência*, conceito que, mesmo gerando desconfiança em Kant, se mostra digno de ser compreendido como necessário, sob o ponto de vista moral prático.

objeto da crítica transcendental. Por esta razão, a crítica da faculdade de julgar estética e da faculdade de julgar teleológica aponta para além dela. Ela não apenas expõe as condições do belo e do orgânico, mas também a possibilidade de um vínculo entre natureza e moral. (...) O conceito que designa a atividade específica da faculdade de julgar reflexiva e sua tarefa racional entre natureza e liberdade é a conformidade a fins. Por toda a parte onde algo é asserido como conformidade a fins fala-se de certos fenômenos como um todo e atribui-se um fim ao todo”. (HÖFFE, 2005, p. 294).

PARTE II - IDEIA DE *PASSAGEM* E A TESE DO PROGRESSO NA FILOSOFIA DE KANT

4. A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E A TESE DO PROGRESSO EM KANT

4.1 FILOSOFIA DA HISTÓRIA: PRESSUPOSTOS GERAIS

A expressão *filosofia da história* poder ser entendida no sentido de designar uma investigação crítica do pensamento histórico e seus processos. Desse modo, ela é parte do ramo da filosofia conhecido como teoria do conhecimento e tem como objetivo produzir uma interpretação do curso real dos acontecimentos, demonstrando que há uma inteligibilidade especial como fio condutor destes.

Na concepção de W. H. Walsh (1978, p. 116) a história, aos olhos dos filósofos do século XIX, era considerada como um problema filosófico porque, apesar da característica aparentemente caótica dos fatos no curso do tempo, não se podia aceitar que não existiria algo por trás guiando esses acontecimentos de maneira inteligível. Era preciso admitir que algo (ou alguém) estaria conduzindo inteligivelmente o curso da história, até porque, se não existe uma configuração racional na sequência de acontecimentos históricos, “então, como habitualmente se diz, os sofrimentos e desastres relatados pelos historiadores são ‘gratuitos’ e ‘absurdos’, e há um forte elemento na natureza humana que se revolta contra a aceitação dessa conclusão”.

Kant não foi o primeiro a desenvolver uma filosofia da história, da mesma forma não se pode afirmar que ele teve um interesse autêntico pela história em si, ou que pretendia em seu sistema *Crítico* abordar tal tema, até porque, no geral, sua perspectiva era sempre curiosamente anti-histórica: o interesse de Kant pela história era genuinamente um produto da *Aufklärung*, frutos do seu tempo e, em grande medida, das discussões com Herder (Cf. WALSH, 1978, p. 117).

Todavia, isso não quer dizer que o que ele produziu sobre a filosofia da história não tenha o mesmo rigor do sistema *Crítico*, ou que não esteja alinhado a ele. Ao contrário, o que pretendemos nesta tese é demonstrar que seus escritos sobre a história ajudam a preencher lacunas que não foram detalhadamente trabalhadas nas obras *Críticas*.

Assim, veremos nos próximos tópicos como, primeiramente, Jacques Bossuet e Giambattista Vico começam a pensar em uma filosofia da história a partir do conceito de *Providência*, para, em seguida, iniciarmos nossa análise sobre a contribuição de Kant.

4.1.1 História-Providência em Bossuet e Vico

Uma das primeiras filosofias da história que surge na modernidade foi aquela desenvolvida por Jacques Bossuet. Em sua obra **Discurso da história universal**, publicada em 1681, ele desenvolve uma série de lições sobre a filosofia da história procurando defender que a história é fruto da vontade divina e que a tarefa do historiador é apenas descrever como acontecem esses desígnios divinos, ou melhor, esse desígnio *providencial*. Ele chama a atenção para o fato de que a religião e a política são os pontos principais nos quais as coisas humanas estão centradas e compreender isso de um modo organizado sequencialmente é compreender o fio condutor de todos os negócios do universo (Cf. DOSSE, 2012, p. 230).

Diante dessa concepção de história aliado ao conceito de *Providência*, Bossuet escreve o *Discurso* descrevendo os acontecimentos históricos desde os assírios e os babilônios até o reinado de Carlos Magno com uma característica marcadamente divina e providencial. Da mesma forma, defende que a religião é sempre a mesma desde os primórdios, pois seria Deus o único autor e salvador da humanidade e os textos sagrados não devem ser banalizados ou considerados como textos meramente humanos. Por fim, Bossuet também narra a história dos impérios a partir de uma concepção de sucessão regulada pela *Providência*, como uma verdadeira *Teodicéia*, cabendo “à realidade curvar-se ao esquema providencial e, quando ela parece contradizer a lógica, nossa percepção é que deve ser questionada, pois nossas paixões nos desorientam” (DOSSE, 2012, p. 231).

Giambattista Vico é outro que procura analisar a história sob a ótica da *Providência*. Tendo vivido na Itália no início do século XVIII, participa da vida literária de sua época mantendo-se em um certo isolamento em grande parte por não aceitar pensar a história dos homens desconectada da história divina. Diante disso, ele pretende unificar estas duas (história profana e sagrada) a partir da ideia da *Providência*. Esse conceito é importante para ele porque permite pensar a história sagrada de um modo racional e moral ao mesmo tempo, ao passo que a história

profana seria um misto de desordem, caos, violência e injustiça. Desse modo, ele procura alcançar a cultura do seu tempo a partir de sua própria história, pois acredita que as mais variadas dimensões das sociedades só poderão ser compreendidas cada qual em sua própria época.

Vico mantém-se em constante tensão entre a preocupação de restituir a particularidade de cada sociedade, que só o procedimento histórico pode discernir, e a vontade de unificação da pluralidade no âmbito da Providência, que continua sendo o horizonte de sua pesquisa, como indica o título de seu livro *Princípios de uma ciência nova relativa à natureza comum das nações* publicados em 1725 (DOSSE, 2012, p. 222).

Por isso essa noção de *Providência* ganha um aspecto central no pensamento de Vico, que vê o desenrolar da história como a sucessão de três eras da humanidade, a era dos deuses, a era dos heróis e a dos homens: “à era das sociedades patriarcais, marcadas pela onipresença dos deuses, seguem-se as sociedades aristocráticas, caracterizadas pela presença dos heróis, e, por fim, surge a sociedade dos homens, que é também a da ciência e da filosofia” (DOSSE, 2012, p. 233). Todas essas eras passam por um esquema histórico onde a *Providência* mantém sempre a garantia do sucesso emancipatório e da realização progressiva de cada etapa, fazendo com que o homem saia da animalidade e passe à sua maturidade.

Da mesma forma, essa *Providência* pode ser pensada a partir do que Vico chama de lei dos *ricorsi*, que é, em suma, a ideia de que a humanidade sempre retorna a suas origens, indicando que a história não progride de maneira linear, mas como uma espécie de espiral com o auxílio da *Providência*.

4.1.2 A filosofia da história especulativa em Kant

No que diz respeito a Kant, quando falamos de uma filosofia da história, temos que dirigir nosso olhar especialmente ao seu artigo **Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita** (laG, AA 08).

A obra **laG** é uma referência para os estudos sobre a história porque nos apresenta uma concepção *especulativa* dessa disciplina. Kant, com toda sua modéstia, reconhece nessa obra suas limitações teóricas quanto ao conhecimento de todos os fatos históricos da humanidade (do ponto de vista teórico é impossível conhecer todos os fatos e acontecimentos), justamente por isso que esboçou uma

ideia de história universal. Da mesma forma, a obra **laG** também nos aponta o pano de fundo moral que essa concepção especulativa da história pretende demonstrar. Por isso, podemos analisar a filosofia da história de Kant como um complemento de sua filosofia moral. Walsh é enfático em defender essa perspectiva da história aliada à moral em Kant:

Com ele [Kant], pelo menos a filosofia da história era um complemento da filosofia moral. Na verdade, não há muita coisa para sugerir que ele teria tratado da história, não fossem as questões morais que ela parecia suscitar. (...) Se a história é o que aparenta ser, uma fé na providência divina está afastada; não obstante, essa fé, ou algo semelhante (...), é essencial para que levemos uma vida moral. A tarefa do filósofo em relação à história é, portanto, mostrar que, apesar das primeiras aparências, a história é um processo racional no duplo sentido de um processo que se desenrola num plano inteligível e que tende para uma meta que a razão moral pode aprovar. (WALSH, 1978, p. 117-118).

Todavia, a pergunta que deve ser feita diante de tal posicionamento é exatamente essa: como o filósofo consegue demonstrar estes resultados? A resposta a isso nos leva à *tese do progresso* na filosofia da história de Kant, mas que de certa forma é bastante comum no século XVIII: a história só teria sentido se pudesse ser compreendida a partir da noção de um progresso contínuo. Essa noção de progresso não é vista de um modo meramente linear (em linha reta) e não pode ser percebido se o virmos a partir dos indivíduos singulares. Se olharmos sob esta ótica do indivíduo, a história parecerá apenas um amontoado caótico de acontecimentos sem relação uns com os outros e sem nenhuma ordenação racional. Ao contrário, só podemos perceber essa noção de progresso se olharmos o desenvolvimento da espécie como um todo: “Aquilo que, do ponto de vista do indivíduo, parece ‘incoerente e sem lei’, pode revelar-se ordenado e inteligível quando visto do ângulo de toda a espécie” (WALSH, 1978, p. 118).

Assim, Kant procura defender a possibilidade, no campo da história, de que a *Natureza* ou a *Providência* esteja executando um plano a longo prazo que trará benefícios à humanidade enquanto espécie, ainda que exija o sacrifício do bem-estar da mesma enquanto indivíduo. O fato é que tal ideia, para Kant, não apenas é possível de pensar, como também é um dever aceitarmos tal ideia, pois uma vez que o homem tem em si certas disposições e potencialidades, seria contrário à razão pensar que a *Natureza* colocaria em nós tais disposições por acaso, em vão, ou que tais disposições postas ali nunca pudessem serem desenvolvidas. Mas, ao contrário, podemos compreender com a razão, e sua capacidade inventiva, que ela está em

pleno desenvolvimento ao longo do curso da história, ainda que não possamos ver o desenvolvimento no indivíduo, mas apenas na espécie: “devemos portanto imaginar que a Natureza tem certos recursos para fazer com que essas potencialidades se desenvolvam por um longo período de tempo, de modo a se realizarem no que concerne à espécie, embora não no caso de todos os seus membros individuais” (WALSH, 1978, p. 119).

Essa é uma das teses fundamentais que aparece na obra **laG** de Kant, a tese da *sociabilidade insociável* do homem. Veremos isso com maior cuidado e atenção no tópico seguinte, por ora, precisamos compreender é que essa característica própria da natureza humana, característica esta vista de um modo negativo, é utilizada pela *Natureza* para conduzir-nos do estado de barbárie para o estado de civilização.

Com efeito, vemos alguns sentidos de *passagem* que nos interessam para nossa tese. Um primeiro sentido de *passagem* é a que consiste na *passagem* do estado de natureza para o estado civil. Kant não se refere aqui a toda e qualquer sociedade civil, mas aquela que não seja despótica ou totalitária e que, portanto, impede o uso da liberdade, mas, ao contrário, uma sociedade civil que permita o antagonismo da *sociabilidade insociável* de um modo mais pleno possível e que permita a liberdade de cada indivíduo coexistir simultaneamente sem que haja prejuízos a ela (liberdade). Todavia, não basta que essa sociedade civil consiga tal realização de maneira isolada, é necessário que tal ideal seja elevado a um plano internacional. Decorre daí a conclusão de que o objetivo final da *Natureza* no curso da história é o estabelecimento de uma confederação de sociedades civis organizadas com autoridade sobre todos os seus membros, com vistas a garantir a liberdade de todos. Nesse sentido, a história da espécie humana é a história de um *plano secreto* que a *Natureza* criou para desenvolver uma constituição política perfeita que possa garantir que essa mesma *Natureza* se realize plenamente na humanidade.

4.2 OS SENTIDOS DE HISTÓRIA E A TESE DO PROGRESSO EM KANT

Frederick Rauscher procura demonstrar, em seu artigo **The Nature of “Wholly Empirical” History** (2001), que existem duas formas de entender a tese do progresso no curso da história: uma defende que a ideia de progresso na história é

um produto *a priori* da faculdade da razão e a outra diz que, se estudarmos a história do seu ponto de vista empírico, presumivelmente não será produto da razão. Essas duas abordagens dependem da separação da faculdade constitutiva do entendimento da faculdade reguladora não constitutiva da razão.

Rauscher vai defender que essa separação é problemática quando é aplicada aos estudos da história e sugere que essa complicação se mantém para as outras ciências empíricas. Assim, a primeira coisa que ele procura esclarecer em seu texto é como ele entende os conceitos de *história*, *história empírica* e *história filosófica*²².

História é uma disciplina que procura colocar em ordem e dar um significado à coleção aparentemente caótica de fatos sobre o passado humano. Essa concepção de história contrasta com a opinião de que essa ciência estaria preocupada apenas com a coleta de fatos sobre o passado.

História empírica é o estudo histórico que não recorre a ideias da reflexão filosófica da razão. Isso deve excluir a pretensão da existência de uma ideia *a priori* de progresso (que é fruto de uma *ideia da razão*).

História filosófica é o que Kant faz em seus ensaios sobre a *filosofia da história*: uso de ideias *a priori* específicas da razão para encontrar significados e padrões no passado.

No caso da tese de um progresso na história, um *historiador empírico* teria que determinar *a posteriori* tal progresso. Em vez disso, um *filósofo da história* (*história filosófica*) teria de analisar a história aplicando uma ideia filosófica de progresso na matéria prima de seu estudo.

O texto **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**, publicado por Kant em 1784, faz uma clara distinção entre uma *história empírica* e o uso que se pode fazer de uma ideia da razão como uma *história filosófica* no seu parágrafo final:

Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que, com esta ideia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*, eu quisesse excluir a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente; isto é somente um pensamento do que uma cabeça filosófica (que, de resto, precisaria ser muito versada em história) poderia tentar ainda de outro ponto de vista. (KANT, **laG** AA 08: 30; 29-34).

²² Cf. RAUSCHER, 2001, p. 45.

Kant afirma neste trecho da **laG** que seria um mal-entendido interpretar que, com sua *história filosófica*, ele quisesse tomar o lugar da *história empírica*. Essa ideia é apenas o reflexo do que uma mente filosófica pode tentar fazer a partir de uma outra perspectiva (que não a empírica).

É preciso destacar, portanto, que existem dois tipos de história em Kant: uma *Weltgeschichte* (ou *allgemeine Geschichte*) e uma *Historie*. Joel Thiago Klein nos alerta para o problema que esses termos em alemão podem causar pela questão de que na língua portuguesa ambos são traduzidos apenas como *história* e “(...) como na maioria das vezes Kant não qualifica o substantivo ‘*Geschichte*’, (...) torna necessário considerar o contexto em que o termo é empregado” (KLEIN, 2016, p. 38).

Assim, enquanto Rauscher opta pelos termos *história filosófica* (*philosophical history*) para traduzir o termo *Weltgeschichte* e *história empírica* (*empirical history*) para traduzir o termo *Historie* (Cf. RAUSCHER, 2001, p. 45), Klein (2016, p. 38) prefere, para evitar ambiguidades, adotar:

(...) o termo “história universal” como significando a história filosófica construída segundo um fio condutor *a priori*. Já o termo “história empírica” ou simplesmente “história” é entendido aqui como significando a narrativa dos fenômenos históricos segundo uma perspectiva empírica, ou mesmo a própria ciência da historiografia.

Esclarecidas essas diferenças terminológicas, podemos analisar a argumentação que Rauscher desenvolve para explicar seu posicionamento sobre a tese do progresso na história. Ele destaca inicialmente que essa separação é um tanto problemática quando procuramos analisar essa tese, sobretudo no texto **laG**, uma vez que apenas a *história filosófica* nos permite fazer uso desse conceito (de progresso), pois a *história empírica* consiste em reivindicações de conhecimento *a posteriori* de um estudo empírico e a *história filosófica* consiste em interpretações *a priori* decorrentes da razão.

O que Rauscher quer demonstrar é que a *história empírica*, nos termos de Kant, poderia, sim, dar suporte empírico ao conceito de progresso, mas apenas se ele desdenhasse da distinção entre os dois tipos de história. Mas isso tornaria sua argumentação problemática, porque Kant sustenta que esse progresso depende das reivindicações sobre o *propósito na natureza*, que podem resultar apenas de uma interpretação *a priori* da razão. Na medida em que a noção de propósito está

implicada em um estudo histórico, então, parece que tal estudo não poderia ser empírico.

Desse modo, a posição de Kant nos mostra que há um contínuo progresso da humanidade em direção à uma condição política moralmente ideal caracterizada por um republicanismo nacional que maximiza a liberdade individual, tal como, uma federação mundial internacional de nações que garante a paz internacional (Cf. KANT, **IaG**, AA 08: 27). No entanto, o que Rauscher quer demonstrar é que apenas as teses 1-2 e 8-9 da obra **IaG** dependem diretamente de reivindicações sobre o *propósito da natureza*, uma vez que as teses 3-7, ao contrário, são perfeitamente compatíveis com uma investigação histórica puramente empírica. Um olhar mais atento revelará que elas podem ser entendidas independentemente das outras teses e, aparentemente, como dando suporte empírico às reivindicações sobre o progresso na história.

4.2.1 O progresso na história na obra *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*

Tanto a primeira como a segunda tese da **IaG** dependem de uma visão teleológica da natureza, envolvendo noções de *propósito* e *fim*:

Primeira proposição

*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e **conforme a um fim** (...).*

Segunda proposição

*No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas **disposições naturais** que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo. (KANT, **IaG**, AA 08: 18; 19-32, p. 5, grifo nosso).*

Isso está em conformidade com a reivindicação que Kant oferece sobre um progresso *a priori* na história. Assim, as teses um e dois evitam alegações empíricas sobre a base do progresso em favor da explicação expressa em termos de propósitos *a priori* da natureza.

Mas a terceira e a quarta proposição nos permite pensar que a *história empírica* também possa concluir que o progresso na história é real.

Terceira proposição

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não

participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão.

Quarta proposição

*O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. (...) Esta disposição é **evidente na natureza humana**.* (KANT, **laG**, AA 08: 19-20; 18-21; 26-28, p. 6-7, grifo nosso).

Um cientista social pode observar as ações humanas na história e concluir, com base na observação empírica, que os seres humanos necessitam, de fato, de sua razão para atender às suas necessidades (diferente dos outros animais que dependem apenas do instinto e de seu corpo, como por exemplo, as garras do leão). Embora Kant se sirva de uma linguagem teleológica na explicação dessa terceira proposição, podemos perceber que isso não seria necessário, bastaria partir da ideia de que os homens devem pensar (usar a razão) para sobreviver e concluir isso em uma investigação empírica da história.

Esse distanciamento da perspectiva teleológica pode ser visualizado mais claramente na quarta proposição, uma vez que ele argumenta que o desenvolvimento da razão acontece mediante ações egoístas dos indivíduos, que os leva a viverem em sociedade para prover suas necessidades da melhor forma possível. É o que podemos ver na famosa tese da *insociável sociabilidade* dos homens, nesse antagonismo entre egoísmo e cooperação social que fornece aos indivíduos o incentivo para desenvolver suas disposições naturais.

É certo que o desenvolvimento dessas disposições só pode ser compreendido na *espécie* como um todo e não no *indivíduo*. À medida que a razão se desenvolve na espécie podemos visualizar arranjos políticos cada vez mais racionais que se aproximam mais fortemente de um ideal moral, sendo que o progresso pode ser entendido, aqui, como um produto dessa sociabilidade humana perfeitamente perceptível a partir de uma investigação *a posteriori* da história, da perspectiva de uma *história empírica*, e que nada (ou pouco) possui da reivindicação teleológica *a priori* da razão vista nas duas primeiras proposições da **laG**.

Na oitava proposição Kant parece confirmar essa possibilidade do progresso a partir de uma *história empírica* quando menciona que

O problema está em saber se a experiência revela algo de um tal curso do propósito da natureza. Digo que muito pouco, pois este ciclo parece exigir tanto tempo para cumprir-se que, deste ponto de vista, a pequena parte que a humanidade percorreu permite determinar somente de maneira muito incerta a forma de sua trajetória e a relação das partes como o todo, e o

mesmo ocorre se quisermos determinar, a partir das observações do céu feitas até aqui, o curso do nosso sol junto como todo o cortejo de seus satélites no grande sistema de estrelas fixas – entretanto o princípio geral da constituição sistemática da estrutura do mundo e o pouco que se observou bastam para concluir com segurança a respeito da realidade de um tal ciclo (KANT, **laG**, AA 08: 27; 11-22, p. 17).

Ao recorrer a uma analogia com o caminho dos planetas no céu, Kant quer nos mostrar que, da mesma forma que é possível determinar as órbitas dos planetas apenas mediante a observação empírica, o mesmo acontece ao fazermos as poucas observações na história do desenvolvimento das sociedades. Com efeito, essa analogia sugere que o progresso na história pode ser considerado uma reivindicação empiricamente detectável, da mesma forma que a generalização do caminho das observações de um planeta também pode fornecer uma afirmação empiricamente detectável sobre sua órbita (Cf. RAUSCHER, 2001, p. 47).

Rauscher está certo de que essa conclusão é problemática e apresenta algumas considerações sobre a possibilidade real do progresso e sobre a distinção entre a *história empírica* e a *história filosófica* para provar isso.

4.2.2 A possibilidade real do progresso na *história empírica* e na *história filosófica*

O primeiro ponto analisado por Rauscher sobre essa possibilidade real do progresso na história diz respeito ao tema da *necessidade* e *contingência* que está presente nessas duas concepções de história: a ideia *a priori*, oriunda da razão, é sempre *necessária*, enquanto o fato *a posteriori*, descoberto pelos historiadores, é apenas *contingente*.

Desse modo, os seres humanos, por um lado, devem acreditar no progresso histórico ao interpretar o mundo através da faculdade da razão, ou seja, a partir de sua característica *a priori*, uma vez que essa é uma necessidade da *razão prática* e é um requisito para que a moralidade se torne possível. E mesmo que essa crença no progresso pareça não se sustentar ao analisarmos o curso da história de um ponto de vista empírico, devemos mantê-la e interpretar os possíveis declínios como uma aberração temporária do curso geral da história.

Já os historiadores, por outro lado, devem interpretar o mundo mantendo sua crença no progresso como uma teoria empírica que poderia ser falsificada dependendo da verdade de fatos contingenciais. Nessa perspectiva, até mesmo a

principal força motriz do progresso, que é natureza humana, seria entendida como algo contingencial e novos dados poderiam, por exemplo, fazer com que as crenças dos historiadores sobre a sociabilidade insociável do homem sejam revisadas.

Essa diferença, por si só, não nos permite concluir que o progresso seja ou não real na *história empírica* e por isso não pode ser superestimada. É certo que um estudo empírico depende de eventos empíricos e de pensar a natureza humana como algo empírico e contingencial, mas se alguma evidência empírica sustenta a afirmação geral de que estamos em contínuo progresso, mesmo à luz de algumas evidências contrárias a isso, um historiador pode reter essa afirmação geral e tomá-la como provável. Um exemplo disso é que, apesar das oscilações que se pode perceber ao longo da história (depressões e recessões econômicas), os economistas tendem a insistir que o capitalismo estaria caminhando em direção a um crescimento econômico contínuo. Da mesma forma, o historiador também poderia fazer tal análise e concluir que o progresso da humanidade é real do ponto de vista empírico apesar de nos depararmos com vários contratempos ocasionais.

Um segundo ponto analisado por Rauscher é de que essa derivação do progresso histórico, a partir de uma perspectiva empírica requer um uso *a priori* da razão, uma vez que ela pressupõe uma *ordem* e uma *unidade* na experiência. Se assim for, de fato, talvez não haja uma história puramente empírica. Podemos perceber isso na analogia que Kant faz sobre a órbita dos planetas e o modo como observamos isso. Ele observa que o universo necessita de uma estrutura sistemática onde tudo está em perfeita ordem. Essa suposição é baseada na unidade e coerência das leis da natureza, tal como vemos na *Arquitetônica da Razão Pura* da **KrV**, quando Kant descreve:

Por *arquitetônica* entendo a arte dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a arquitetura é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia (KANT, **KrV**, A832/B860)

Essa ideia de unidade sistemática é comum a todas as ciências, sejam elas físicas ou sociais. Ora, se esse uso de *ideias comuns* da razão anulasse a afirmação do historiador sobre a ciência empírica, então não poderíamos ter nenhum tipo de ciência empírica, uma vez que toda e qualquer ciência exige ideias comuns da razão para ser considerada como tal. Ou seja, o uso dessas *ideias da razão*, que

supostamente poderia indicar que não existisse nenhum tipo de ciência empírica na história, não torna um conhecimento empírico em si mesmo menos válido do que um conhecimento empírico nas outras ciências.

O terceiro ponto destacado por Rauscher diz respeito à história como ciência. Ele questiona que se Kant toma a história não apenas para possuir *ideias comuns* que são compartilhadas por todas as ciências, mas também (e ainda mais) para exigir sua *própria ideia*, que a distingue das outras ciências como uma ciência singular, então a *história empírica* exigiria uma *ideia da razão* e, portanto, não poderia ser considerada estritamente empírica.

No entanto, a **KrV** já sustentava que qualquer ciência deveria ser organizada em torno de uma *ideia da razão*, de modo que possa realizar sua sistemática do conhecimento e manter-se coerente com a unidade da razão.

Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento, encontramos que a parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a **sistemática do conhecimento**, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio. Esta **unidade da razão pressupõe sempre uma ideia**, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras. Esta ideia postula, por conseguinte, uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento, mercê da qual, este não é apenas um agregado acidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias. Não se pode propriamente dizer que esta ideia seja o conceito de um objeto, mas sim o da unidade completa destes conceitos, na medida em que esta unidade serve de regra ao entendimento. Semelhantes conceitos da razão não são extraídos da natureza (KANT, **KrV**, A645/ B673, grifo nosso).

Rauscher chama a atenção neste ponto para a interpretação de Pauline Kleingeld, dizendo que, na concepção dela, Kant oferece sua *ideia da razão* para a história como uma *ideia candidato* (*candidate idea*) (Cf. RAUSCHER, 2001, p. 49) e ela observa que Kant deixa aberta a questão de como alguém deve decidir quais *ideias* são mais *úteis* (*useful*) do que outras, insinuando que independente da *ideia* que acaba sendo utilizada, a *história empírica* necessitará sempre de uma outra *ideia* específica para ser considerada uma ciência distinta e, portanto, a *história empírica*, não poderia ser considerada, de fato, puramente empírica²³.

²³ Kleingeld afirma em seu texto **Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants** (1995, p. 115) que apesar da concordância que Kant alegou ter entre a *história empírica* e a *história filosófica*, trabalhada na **IaG**, ele não nos revela toda verdade sobre isso, mas apenas sua utilidade. O ponto negativo desta alegação é que ela demonstra a impossibilidade tanto de provar, quanto de refutar, que exista uma *ideia da razão* atuando como um guia (einen *Leitfaden*) na história. Neste sentido, o texto da **IaG** nos deixa com a impressão de que Kant está apenas procurando uma

Todavia, Rauscher procura contra-argumentar Kleingeld explicando que o fato da *história empírica* depender de uma *ideia* (seja uma *ideia da razão* ou qualquer outro tipo de *ideia*) não constitui um problema em si e nem pode nos levar à conclusão de que a *história empírica* não seja realmente empírica, uma vez que as ciências devem, de fato, possuir algo que as organiza como ciência.

O que está em jogo aqui é que, primeiramente, esse conceito de organização não necessariamente precisa ser uma *ideia da razão*. Por exemplo, o *entendimento* pode fornecer conceitos específicos para uma ciência, como é o caso dos conceitos utilizados na física que dizem respeito à matéria: eles não são derivados da razão, mas derivados do entendimento em conjunto com o conceito empírico da matéria no espaço e tempo (Cf. KANT, **MAN**, AA 04: 1-12).

Em um segundo momento, precisamos entender que se é necessária uma *ideia da razão* na história para diferenciá-la como uma ciência distinta das outras, essa exigência valeria também para as outras ciências empíricas, ou seja, essa exigência não deveria valer apenas para a *história empírica*. Com efeito, se assim fosse, não existiria nenhuma ciência puramente empírica, pois para que uma ciência se constitua como tal, precisa de uma *ideia* que a organize (seja uma *ideia da razão*, ou qualquer outro tipo de *ideia* possível).

O último ponto analisado por Rauscher se concentra na tese do progresso, mais especificamente se esse progresso é real na *história empírica*. Ele percebe que os conceitos atuais que a *história empírica* utiliza para poder demonstrar que o progresso é real não podem ser originadas do entendimento, mas, ao contrário, devem ser oriundos da razão. É o caso do argumento da *sociabilidade insociável* do homem: esse antagonismo leva os seres humanos a fazerem uso da razão para atender às suas necessidades e isso pode ser percebido na *história empírica*.

Todavia, alguns intérpretes de Kant, como Rudolph Makkreel, veem neste argumento a afirmação de uma perspectiva *teleológica*, pois envolveria a afirmação de *propósitos* e *objetivos* a serem alcançados pelos homens em suas ações. Ora, se assim for, então não existiria uma *história empírica*, pois, por ser teleológica, seria derivada da razão e conteria em si *intencionalidades a priori*²⁴.

confirmação da história como ciência por *aproximação* desta *ideia reguladora da razão* e nem mesmo estaria considerando os possíveis pontos conflitantes que ela pressupõe.

²⁴ Rudolph Makkreel exclui tacitamente a história empírica contrastando com uma história “dogmática” (*a priori* e não-empírica) que possui duas formas de história teleológica, negando que pode haver qualquer “conhecimento constitutivo da intencionalidade histórica”, rejeitando a história empírica

O que precisamos discutir nesse ponto é se, de fato, a afirmação empírica do progresso na história seria realmente teleológica. O que Rauscher quer nos mostrar é que, se bem entendida, a história requer, sim, uma perspectiva teleológica, mas apenas na medida em que se baseia na existência de um comportamento aparentemente intencional (Cf. RAUSCHER, 2001, p. 50). Uma vez que se admite um comportamento intencional nos homens como, por exemplo, no caso em que se faz uso da razão para satisfazer suas necessidades em meio ao antagonismo que lhe é inerente na vida em sociedade, o historiador empírico pode utilizar o mesmo tipo de modelos mecanicistas que um cientista natural. É o que acontece quando economistas de hoje se baseiam em modelos matemáticos de comportamento de mercado em um conjunto de pressupostos teleológicos: tais modelos de comportamento não são mais teleológicos do que modelos de dinâmica de fluidos em física e química. E o que se pode perceber é que tanto em economia quanto em história, essas suposições teleológicas podem ser consideradas reivindicações contingentes a serem testadas empiricamente. Desse modo, o historiador pode estudar o comportamento individual dos seres humanos e chegar à conclusão de que tal comportamento corresponde ao que se espera deles diante do antagonismo da sociabilidade insociável.

A existência desse tipo de comportamento pode fundamentar um modelo que revela os resultados agregados ao longo do tempo na mudança histórica. Os historiadores empíricos até evitariam usar a palavra “progresso” por causa de suas conotações teleológicas de melhoria. Se alguém insiste que mesmo uma afirmação empiricamente verificável sobre as tendências comportamentais orientadas para os objetivos dos indivíduos ainda se origina da razão, então, este alguém é forçado a afirmar que não apenas a história mas também as outras ciências humanas não são realmente empíricas (RAUSCHER, 2001, p. 50, tradução própria).

Com esses pontos observados, podemos concluir que o progresso é real não apenas em uma perspectiva *histórica filosófica*, mas também em uma *história empírica*, pois as reivindicações desta possuiriam um status contingente a *posteriori* e, ao mesmo tempo, apesar das evidências que possam parecer contrárias, ela conseguiria se manter como ciência, uma vez que ela envolveria, necessariamente, ideias comuns da razão (como toda e qualquer ciência empírica deve possuir para ser constituída como tal) e, ainda, exigir algum conceito ou ideia

porque a intencionalidade requer teleologia. (Cf. MAKKEEL, Rudolph. **Imagination and Interpretation in Kant**. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 148).

que permitiria a ela fazer afirmações teleológicas sobre as ações dos homens no curso da história.

No entanto, essa conclusão levanta suspeitas acerca da distinção que Kant faz entre uma *história filosófica* e uma *história empírica* (por isso Rauscher afirmara logo no início de seu artigo que tal distinção é problemática): tanto uma quanto a outra teriam em comum o fato de utilizarem *ideias da razão*, fazerem afirmações *teleológicas* e ambas sustentariam que o progresso é possível no curso da história independentemente dos possíveis declínios que se possa encontrar em seus vários momentos. Esses pontos da argumentação demonstram que a linha que separa a *história filosófica* e a *história empírica* está desfocado, embaçado (*blurry*) e é por isso que Rauscher sugere que, no ensaio **laG**, Kant, ao contrastar seu trabalho com o do historiador, deveria ter oferecido suas reflexões não como uma distinção entre os tipos de história, mas, ao contrário, apenas como uma *hipótese dentro da história empírica*, pois é a única coisa que de fato nos permite concluir da análise desses pontos.

5 LIBERDADE E PROGRESSO EM KANT

Quando analisamos o conceito de liberdade no conjunto das obras de Kant, percebemos que ele é visto como algo que se opõe à natureza. Dito em termos conjecturais kantianos, nota-se que a história da humanidade começa com um “sim” à *liberdade* e, conseqüentemente, com um “não” à *natureza*, ação que fora interpretada, ao longo dos tempos, como uma falha, como uma atitude má, como uma “queda”, como um não a *Deus*. É possível verificar isso no início da obra **Começo Conjectural da História Humana** (MAM, AA 08: 111; 04-33, p. 16) quando Kant diz:

Somente o instinto, esta *voz de Deus*, à qual obedecem todos os animais, é que devia guiar a nova criatura. Esse instinto permitia-lhe comer algumas coisas e lhe proibia outras (Gênesis, 32-3). (...) Enquanto o homem inexperiente obedecia à voz da natureza, encontrava-se bem. Mas logo a *razão* começa a instigá-lo e estabelece um paralelo entre o que ele havia consumido e os dados de outro sentido independentemente do instinto, a visão talvez, desencadeando uma analogia entre esses dados e as impressões anteriores; ela buscará estender seus conhecimentos relativos aos alimentos além dos limites do instinto (Gênesis, 3:6). Eventualmente, essa tentativa poderia ter sido bastante bem-sucedida, mesmo sem o instinto, à condição de não tê-lo contrariado. No entanto, resulta ser uma qualidade da razão poder, com a ajuda da imaginação, provocar de modo artificial, novos desejos que, além de não se fundarem numa necessidade natural, estão com ela *em contraste* direto (...).

Esse contraste que a razão provoca revela a capacidade que o homem tem de transpor os limites que a natureza lhe impôs, limites que são mantidos em todos os animais, mas que a razão nos fornece a possibilidade de ir além desse impulso natural. Kant afirma que, juntamente com certa satisfação de poder ir além da natureza, surgiram ansiedade e medo, pois a infinidade de opções que se abria a partir disso revelava ao homem o problema de não saber escolher além do que seu instinto natural lhe sugeria. Todavia, esse contato com a liberdade tornou esse caminho um caminho sem volta: é impossível para ele agora voltar a ser dominado pelo instinto.

Desse modo, o objetivo que tentamos esclarecer nesse capítulo nos leva à seguinte pergunta: se a história da humanidade se inicia com um não à *natureza* e a *Deus*, de que tipo de progresso estamos realmente falando? E ainda, a que tipo de liberdade Kant está se referindo nessa tese do progresso? Qual o fundamento dessa noção específica de liberdade?

Alguns intérpretes de Kant tentaram formular respostas para estes questionamentos. Vamos começar nossa exposição a partir da contribuição de Otfried Höffe.

5.1 LIBERDADE E PROGRESSO EM UM SENTIDO EXTERNO: A PERSPECTIVA POLÍTICA-JURÍDICA DE HÖFFE

Höffe analisa a filosofia da história de Kant a partir das três perguntas fundamentais que Kant procura responder em seus escritos: “O que posso saber? O que devo fazer? E o que me é permitido esperar?” Em sua obra **Immanuel Kant** (2005), ele procura descrever de maneira clara sua interpretação das obras e conceitos de Kant, fornecendo uma chave de leitura atraente e significativa.

Ao analisar os escritos kantianos, demonstra que a primeira dessas perguntas fundamentais diz respeito às ideias presentes na **KrV**, a uma *filosofia teórica* que procurara estabelecer os limites do conhecimento por meio do empreendimento crítico. Já a segunda pergunta está diretamente ligada à *filosofia prática* de Kant, ao campo da filosofia moral. Por fim, na terceira pergunta, Kant se aventura no campo do que ainda está por vir, olha para a história e tenta enxergar o que ainda não veio.

Essa investigação sobre *o que me é permitido esperar* tem como fundamento a análise da própria história, mas também, sobre a moral, e se faz necessário aqui compreender um aspecto das obras kantianas que é fundamental, a saber, o problema da mediação entre natureza (aquilo que é a realidade e o que se pode conhecer da mesma) e a moral (aquilo que deveria ser).

A partir disso, Höffe afirma que a resposta ao que é permitido esperar se fundamenta na prática da liberdade humana e pode ser apresentada em duas partes: uma se propõe a analisar a liberdade humana em seu *sentido externo* e outra parte analisará a liberdade humana em seu *sentido interno*. A primeira será trabalhada pela *filosofia da história* e vai alcançar êxito em suas análises do *direito*. Já a segunda será trabalhada pela *filosofia da religião*. Höffe tem como objetivo demonstrar que essas duas partes não concorrem entre si, mas, ao contrário, complementam-se. Do mesmo modo, não procuram acrescentar nada ao empreendimento crítico em seu sentido teórico, não entram no campo do que se pode conhecer, mas somente no sentido prático, no campo da liberdade e da moral, ou seja, para utilizar as palavras do próprio Höffe:

Filosofia da História e Filosofia da Religião não prolongam, em primeira linha, a filosofia teórica, mas a filosofia prática; elas não estendem o campo do conhecimento. Seus objetos não têm nenhuma realidade objetiva, mas uma realidade prática (HÖFFE, 2005, p. 270).

No que diz respeito à primeira parte da resposta à pergunta sobre *o que me é permitido esperar*, Höffe se deixa conduzir pelo caminho da *filosofia da história* de Kant que compreende a liberdade humana sob a ótica das leis criadas pelo *direito*. E ainda que essa *filosofia da história* não esteja submetida ao crivo da *Crítica*, pois encontra-se em textos de natureza popular, contém em si aspectos próprios da *Crítica*: “contém uma espécie de crítica da razão histórica” (HÖFFE, 2005, p. 271).

A história interessa ao homem não em seu sentido epistemológico, não pensando-a como uma metodologia própria da disciplina denominada *história*, mas interessa do ponto de vista de uma filosofia prática, uma filosofia moral. Justamente a partir disso é que, na interpretação dele “Kant defende uma interconexão com a crítica transcendental da razão e pergunta sob que condições dependentes da experiência, o curso da História aparece como racional e dotado de sentido” (Höffe, 2005, p. 271).

Em função dessa interconexão com a crítica transcendental, acredita-se ser necessário utilizarmos algumas linhas explicando em que consiste essa posição kantiana, que ficará conhecida como o *idealismo transcendental*, para depois interconectar essas ideias apresentando a tese do *idealismo* de Kant como fundamento da sua *filosofia da história* em seu *sentido externo*, ou seja, em sua constituição jurídica (*Filosofia do Direito*).

Logo, iremos inicialmente analisar em que consiste esta teoria do *idealismo transcendental* de Kant, para depois analisar as suas implicações no constante progresso da humanidade no âmbito de uma *liberdade externa*.

5.1.1 O idealismo transcendental de Kant

A **Crítica da Razão Pura** promoveu uma verdadeira revolução no campo das ciências, alterando significativamente o rumo a ser tomado por seus pesquisadores. A partir dessa obra, uma nova concepção de conhecimento e de verdade surgem, abrindo precedentes até então inimagináveis. Nela fica perceptível a busca de Kant por determinar como são possíveis *juízos sintéticos a priori* e a tentativa de

estabelecer uma nova base para o conhecimento humano. Apresentando uma subdivisão em dois grandes momentos, a **KrV** procura estabelecer as bases de uma *Doutrina Transcendental dos Elementos* para, em seguida, concentrar suas forças em uma *Doutrina Transcendental do Método*.

Para melhor compreender as implicações que essa discussão provocou no modo de interpretar a produção do conhecimento humano, se faz necessário analisar alguns conceitos-chaves da teoria do conhecimento de Kant.

Na introdução a **KrV**, Kant define que o conhecimento começa com a experiência e procura definir que só se pode conhecer os objetos que afetam os próprios sentidos. Se não fosse assim,

(...) que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início. (KANT, **KrV**, B1)

Como dito anteriormente, Kant fundamenta o fato de que embora todo e qualquer conhecimento comece com a experiência, isso não prova que este deriva por completo da experiência. O conhecimento é uma junção da experiência com a própria capacidade de conhecer. Ele está se referindo aqui às *formas puras da intuição* e às *categorias* que compõem a *condição de possibilidade* de todo e qualquer conhecimento. O que possibilita falar de um conhecimento *a priori* que se distinguirá radicalmente de um conhecimento empírico, dado *a posteriori*.

Em relação aos conhecimentos *a priori*, Kant descreve aqueles que serão denominados *puros* por não misturar nada de empírico a ele. Os juízos da matemática servirão de exemplos extraídos das ciências, conhecimento este que pode ser considerado *a priori* e *puro*. Outro modo de fundamentar a existência desse tipo de conhecimento poderá ser extraído, segundo Kant, da ideia de que esses princípios são:

(...) imprescindíveis para a própria possibilidade da experiência, por conseguinte, expor a sua necessidade *a priori*. Pois onde iria a própria experiência buscar a certeza, se todas as regras, segundo as quais progride, fossem continuamente empíricas e, portanto, contingentes? Seria difícil, por causa disso, dar a essas regras o valor de primeiros princípios. Neste lugar, podemos nos bastar com ter exposto, a título de fato,

juntamente com os seus critérios, o uso puro da nossa capacidade de conhecer. (KANT, **KrV**, B6)

Ante essa premissa, um dos maiores e inevitáveis problemas que a razão pura enfrentará será a explicação do conhecimento (ou possibilidade dele) de *Deus*, da *liberdade* e da *imortalidade*. Até o tempo de Kant, a ciência que procurava lidar com essas questões era a metafísica. Todavia, essa disciplina realizava isso sem saber ao certo se era capaz de tamanho empreendimento, ou ainda, em quais princípios ou fundamentos ela estava pautada. Esse assunto será tratado em um tópico específico, logo mais adiante. Por hora, analisaremos que a partir desta referência Kant procura demonstrar o objetivo primordial de sua obra *Crítica*, a saber, da possibilidade de um conhecimento verdadeiro que resultaria de uma síntese *a priori*, ou como ele mesmo escreve, da possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*.

Primeiramente, Kant diz que as ciências se servem de juízos para exprimir o conhecimento resultante delas. Destes, existem os que são *analíticos*, ou seja, juízos explicativos e cujo predicado está contido no sujeito; e outros que são *sintéticos*, juízos extensivos e cujo predicado acrescenta algo ao sujeito que não estava pensado (Cf. KANT, **KrV**, A7/ B11). Cabe ressaltar que os juízos de experiências são todos sintéticos, não podendo ser, em um primeiro momento, de modo algum, analítico. Kant exemplifica isso da seguinte maneira:

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é pois um juízo analítico. Em contrapartida, quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral. A adjunção de tal predicado produz, pois, um juízo sintético. (KANT, **KrV**, A7/ B11)

Com efeito, as ciências não podem se basear nos *juízos sintéticos*, pois estes não podem ser universais e necessários. Faz-se essencial, diante desse impasse, uma terceira classe de juízos, que Kant denominará de *juízos sintéticos a priori*.

Mas o que seriam, então, os *juízos sintéticos a priori* do qual Kant se propõe a demonstrar ao longo de toda a sua primeira *Crítica* e como eles são possíveis? Ora, Kant está de acordo com a tese de que seria um absurdo fundamentar a experiência em um *juízo analítico*. Diante da afirmação de que um corpo seja extenso, pode-se

afirmar que esta é uma proposição verificável de modo *a priori*, pois é fácil identificar no conceito tudo o que é necessário para o meu juízo. Não obstante, Kant escreve que:

Pelo contrário, embora eu já não incluía no conceito de um corpo em geral o predicado do peso, esse conceito indica, todavia, um objeto da experiência obtido mediante uma parte desta experiência, à qual posso ainda acrescentar outras partes dessa mesma experiência, diferentes das que pertencem ao conceito de objeto. Posso ainda previamente conhecer o conceito de corpo, analiticamente, pelas características da extensão, da impenetrabilidade, da figura, etc., todas elas pensadas nesse conceito. Ampliando agora o conhecimento e voltando os olhos para a experiência de onde abstraí esse conceito de corpo, encontro também o peso sempre ligado aos caracteres precedentes e, por conseguinte, acrescento-o sinteticamente, como predicado, a esse conceito. É, pois sobre a experiência que se funda a possibilidade de síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo contingente, como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições KANT, KrV B 12)

O que Kant almeja mostrar é que somente a experiência não é suficiente para se obter um conhecimento verdadeiro. Do mesmo modo, somente a capacidade de ser afetado por um diverso na *intuição* – sob as suas *formas puras*, que Kant chama de *tempo* e *espaço* – também se mostrou insatisfatório. A natureza do verdadeiro conhecimento deve ser uma síntese *a priori*, ou seja, através de *juízos sintéticos* que são pensados *a priori*. Somente a partir dessa síntese, é que Kant conseguirá resolver o problema de como as ciências são possíveis, e, ainda, se a *Metafísica* poderá ser considerada uma ciência.

Deduz-se que a Metafísica ficara encarregada de responder ao verdadeiro problema da razão pura e que Kant se propõe na **KrV**, a saber, de como são possíveis os *juízos sintéticos a priori*. De fato, a salvação, ou a ruína, da metafísica reside justamente na resolução desse problema (Cf. KANT, **KrV**, B19). David Hume foi aquele que, entre todos os filósofos, mais se aproximou desse problema, segundo Kant,

(...) embora estivesse longe de o determinar com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), julgou ter demonstrado que tal proposição *a priori* era totalmente impossível; segundo o seu raciocínio, **tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de fato, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade**; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente o nosso

problema em toda a generalidade, pois então seria levado a reconhecer que, pelo seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, visto esta conter, certamente, proposições sintéticas *a priori*; o seu bom-senso, por certo, tê-lo-ia preservado dessa afirmação. (KANT, KrV, B 20, grifo nosso).

Decorre disso que a Metafísica não pode ser constituída como ciência sem que seus alicerces sejam reformulados. Como dito anteriormente, esse começo conjectural definido por Kant demonstra que, para o *indivíduo*, o uso da liberdade representa uma perda, mas para o homem enquanto *espécie* a saída desse estado de natureza, criado por Deus, representa um ganho e um progresso (Cf. KANT, **MAM**, AA 08: 115).

Essa tese do *Idealismo Transcendental* é importante para nossa pesquisa, pois ajuda a compreender essa dupla consideração dos objetos como *fenômeno* e como *noúmeno*, ou melhor, essa dupla legislação que procura determinar os campos de atuação de cada conceito, a saber, da lei da natureza na determinação do *fenômeno* e da lei da liberdade, ou lei moral, na determinação do *noúmeno*.

E isso amplia-se ao segundo momento desse tópico, a saber, de que a liberdade que Kant está se referindo, pode ser entendido em seu âmbito externo ou, como Otfried Höffe mostrará, a partir do ponto de vista de uma *filosofia do direito*. É o que veremos a seguir.

5.1.2 “o que me é permitido esperar” e a filosofia da história de Kant sob a ótica do Direito

Os escritos de Kant não ignoram que há instaurado na *história* um quadro por vezes desolador, sem sentido e, até mesmo, absurdo. Mas ao mesmo tempo defende a esperança de que haverá um sentido racional no curso dessa mesma história absurda.

Höffe escreve que:

Conquanto a História com toda a sua desgraça apareça como sem sentido, talvez até absurda, Kant se pergunta se apesar disso não podemos descobrir nela um sentido, não na história de indivíduos e grupos, mas na história de toda a humanidade, da história mundial. Por isso Kant procura para a história mundial o primeiro início e o último objetivo, o fim terminal (HÖFFE, 2005, p. 272).

Em relação ao início da História, não nos é possível conhecê-la objetivamente, mas apenas realizar conjecturas e escrever ficções sobre ela. Mesmo assim, diante das dificuldades de objetivação desse início da história, é possível, segundo Kant, ao menos deduzir algumas ideias das experiências que a espécie humana passou e realizar analogias a partir de suposições do mundo natural.

Embora Kant escreva que estas conjecturas “(...) devem apresentar-se como um exercício concedido à imaginação, acompanhada da razão, para o divertimento e a saúde da mente. Em nenhum caso devem ser encaradas como algo sério” (KANT, **MAN**, AA 08, p. 14). Assim, ele procura considerar como fio condutor o livro do Gênesis da bíblia e descrever uma primeira ideia do desenvolvimento da liberdade a partir da disposição natural que a natureza humana dispõe (Cf. HÖFFE, 2005, p. 272). Nesse início da história, o homem vive unicamente segundo as disposições de seus instintos, de sua natureza animalesca, permanecendo ignorante quanto à sua capacidade de liberdade e de racionalidade. Justamente quando o homem descobre em sua constituição humana a habilidade de escolher, ou seja, percebe a sua liberdade, passa a ser capaz de se libertar do instinto e contrariar o que sua própria natureza lhe sugere. É nesse sentido que, como vimos anteriormente, a história da liberdade humana começa com um *não* à natureza.

Essa interpretação nos aponta que o progresso defendido por Kant propicia ao homem a superação do seu estado de natureza e permite sua entrada no estado de liberdade: é uma *filosofia da história* que compreende o *progresso* como uma ascensão para a liberdade. Que tipo de liberdade? A liberdade em seu sentido exterior:

A história deve progredir para uma convivência dos homens em liberdade exterior, de modo que todas as forças e disposições possam desenvolver-se. A convivência em liberdade exterior efetiva-se no **Estado de Direito** (no Estado justo), que põe termo à barbárie e ao despotismo entre os homens. O sentido da História encontra-se na instituição de estados de direito e de uma convivência legal (justa) dos Estados entre si, em **constante progresso do direito** de toda a humanidade, até que finalmente se tenha formado, nos limites de uma federação de povos, uma **comunidade de paz** que abarque o mundo todo (HÖFFE, 2005, p. 274, grifo nosso).

Na perspectiva de Höffe, a ideia de uma comunidade de paz deve ser o objetivo final da humanidade, o *fim derradeiro* (*Endzeck*), e essa constituição tornar-se-á efetiva quando houver um *Estado de Direito* que ponha fim a barbárie e valorize o progresso a partir de uma ação jurídica em âmbito nacional e internacional.

Acontece que, nessa análise de Höffe, pode-se perceber que o indivíduo não conseguirá, por si só, alcançar essa *finalidade última* a qual a natureza humana o dispôs *teleologicamente*, mas somente a espécie (o gênero humano como um todo) conseguirá atingir este *fim derradeiro* através de gerações sucessivas e por meio de uma organização jurídica e política consolidada pelas leis. É isso que está descrito na segunda proposição da obra **laG** (KANT, AA 8, p. 26) de Kant: “No ser humano (como única criatura racional sobre a Terra), as predisposições naturais que visam ao uso de sua razão estão para ser desenvolvidas, na íntegra, somente na espécie e não no indivíduo”.

Corroborar esta compreensão o fato de que o desenvolvimento da liberdade humana ocorre em seu sentido externo, na ideia de que a história só poderia se restringir a fatos empíricos, a ações dos indivíduos, e não em relação à intenção dos mesmos. Diante disso, o progresso da humanidade não reside na consumação da moralidade ou de uma liberdade que possa ser compreendida em seu sentido interno, mas, ao contrário,

Kant limita o progresso à justiça política, a relações jurídicas no âmbito nacional e internacional, que como relações de direito incluem a faculdade de coagir. Porque na História se trata de acontecimentos exteriores, tampouco é de modo algum possível que seu sentido último se encontre em um progresso “interior”, em um desenvolvimento da disposição moral. O progresso só pode ser esperado no âmbito exterior, na instituição de relações de direito segundo critério da razão prática pura (HÖFFE, 2005, p. 275).

É diante disso que o progresso, para Kant, só pode ser tomado analisando as relações jurídicas e como eles foram materializados em forma de leis. Esses fenômenos jurídicos constituem a prova de que a humanidade tem caminhado rumo a um progresso, conferindo ao longo dos tempos cada vez mais liberdade ao homem. E, embora o curso da história contenha em si absurdos e barbáries, é possível, ao analisar o Direito, concluir que se tem avançado na finalidade da natureza em desenvolver no homem suas disposições naturais. Assim, sabendo que tais mudanças ocorrem lentamente, não podendo ser percebida no indivíduo, mas somente na espécie, Kant reconhece o progresso para o melhor, pois enquanto as mudanças acontecem são tomadas como fenômenos. Com efeito, torna-se notável que as ações dos indivíduos na história, se forem compreendidas como fenômenos, encontrarão apoio na teoria do *idealismo transcendental* kantiano, teoria esta que,

como vimos anteriormente, nos impede de considerar algo que não esteja situado no mundo dos fenômenos como fundamento para a defesa desta tese.

Mas em que sentido é possível identificar essa melhora na história da humanidade em Kant? Höffe (2005, p. 275) mostra que há três possibilidades: “ao lado do (1) contínuo avanço para o melhor, existem (2) a possibilidade de um constante declínio para o pior, até que enfim a própria humanidade se extermine, e (3) a possibilidade de que tudo continuamente se mantenha na mesma”. O fato é que nenhuma dessas posições pode ser provada em sentido teórico, ou especulativo, restando apenas um saber prático *a priori* da história que irá desembocar em um progresso do Direito, que não tem em si uma necessidade teórica, mas sim, uma necessidade *prática*, necessidade esta que contraria a tese de que não há um sentido no curso da história: “a concepção da história como um progresso do Direito, rejeita o pensamento da ausência de sentido” (HÖFFE, 2005, p. 276). Com isso, pretende-se demonstrar aqui que o Direito, ao ser utilizado no sentido de uma razão prático-jurídica, que propõe aos homens uma forma de viver segundo princípios, e não meramente segundo instintos, se mostra realizável na natureza. Essa ideia corresponde à teleologia kantiana de que todas as disposições naturais dos homens tendem a se desenvolver no curso da história, sendo que estas disposições chegam em seu desenvolvimento pleno somente na espécie humana e nunca no indivíduo, por meio das diversas sucessões de gerações. A história, desse modo, seria o palco no qual a natureza empreende o desenvolvimento da espécie humana.

Contudo, há um elemento indispensável na forma como Kant compreende esse progresso da humanidade e que se faz necessário, agora, explicitar de maneira organizada. Estamos falando do antagonismo que os homens apresentam na sua vivência em sociedade e que Kant chama de *sociabilidade insociável*, como vimos já em tópicos anteriores, e que está na quarta proposição da obra **laG** (AA, 08: 20; 26-29, p. 29).

Os meios que a natureza emprega a fim de permitir o desenvolvimento de todas as predisposições dos seres humanos é o seu antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este antagonismo acaba se tornando a causa de uma organização da sociedade regida pelo direito.

Essa ideia consiste no fato de que os homens tendem a desenvolver todas as suas disposições naturais e, nesse processo, inclina-se a uma vivência em sociedade causando um antagonismo com a propensão do homem em isolar-se.

Ao mesmo tempo em que essa convivência social se apresenta de modo necessário ao sujeito, ele também procura se isolar, a viver de maneira pessoal, sozinho, contrariando as regras sociais criadas pelo grupo, procurando seguir aquilo que sua cabeça manda individualmente e criando esse antagonismo.

Os seres humanos têm uma inclinação a se associar uns com os outros porque nesta condição sentem-se mais humanos, quer dizer, em melhores condições de desenvolver suas predisposições naturais. Mas eles têm também uma forte tendência a se isolar, porque encontram em si mesmos o traço antissocial que os predispõem a querer dirigir tudo somente para seus próprios fins e, portanto, deve-se esperar que encontrem resistência de todos os lados, assim como sabem que eles mesmos tendem a resistir aos outros. (KANT, **IaG**, AA, 8, p. 30)

Essa *sociabilidade insociável* leva os homens a superarem sua ociosidade e sua inércia, pois estes desejam parecer honrosos diante da sociedade e, com isso, adquirir poder e uma posição de status diante dos demais. Como resultado desse processo, o homem produz cultura e arte, pois, ao contrário, se extinguiriam. Nesse ponto Kant expõe que os talentos são desenvolvidos no homem de modo que o primitivo impulso natural seja convertido em princípios morais, levando a sociedade a viver de maneira pacífica. Graças a essa *sociabilidade insociável*, que produz um antagonismo e um constante conflito, é que se consegue dar um sentido e uma finalidade para a natureza racional dos homens:

Por esta razão deve-se agradecer à natureza por sua belicosidade, por sua vaidade competitiva e ciumenta, por seu apetite insaciável por propriedade e até mesmo por poder. Sem isso todas as predisposições humanas naturais e excelentes jazeriam em sono eterno, incapazes de se desenvolver. Os seres humanos desejam harmonia, mas a natureza sabe melhor o que é bom para sua espécie: ela discordará. (KANT, **IaG**, AA, 08: 21; 26-31, p. 31).

Que esse antagonismo leve os homens a se desenvolverem pode parecer um fato incontestável. Mas deve-se chamar a atenção, nesse momento do texto, para outra coisa: diversos males surgem a partir dessa *sociabilidade insociável*, diversas guerras são travadas por conta desse antagonismo que a natureza dispôs aos homens. Por conta disso, Höffe auxilia-nos a compreender que, para alcançarmos a finalidade de uma comunidade de paz, baseada em um ideal cosmopolita, é preciso

passar por um processo de humanização das guerras, tornando-as cada vez mais raras e, por fim, extingui-las completamente.

Isso é difícil de ser concebido quando se tem em mente essa sociabilidade insociável e, embora Kant se mostre otimista quanto a esse progresso, mesmo observando que a História atenta de maneira contrária a toda e qualquer prerrogativa de certeza desse progresso, Höffe escreve: “a garantia que a sociabilidade insociável oferece para o *fim terminal [fim derradeiro]* da História não consiste em uma certeza que permita predizer teoricamente o futuro da paz perpétua” (HÖFFE, 2005, p. 277, *itálico nosso*).

Ao perceber o interesse dos homens em sua busca por justiça, ou melhor, por formas justas de governo, de Estado, sobretudo no fervor da Revolução Francesa, o otimismo kantiano parece estar fundamentado em uma prova histórica, prova esta que vê nesse acontecimento da liberdade do século XVIII o progresso da humanidade por meio do Direito.

Diante do que foi apresentado, podemos concluir que, nessa perspectiva de Höffe, a história humana representada pelas ações humanas pertence, portanto, ao reino dos fenômenos, ao reino da natureza, sendo determinada por esse tipo específico de legislação, pressupondo, a partir da lei da causalidade, que todo e qualquer evento possui uma linha temporal que o sucede. E, uma vez que a história pertence ao reino da natureza, deve-se excluir por completo a liberdade em seu sentido interno, em seu sentido moral, para que não seja contraditório ao *idealismo transcendental* formulado por Kant na **KrV**, pois não se pode, a partir dessa ideia, inserir no mundo dos *fenômenos* aquilo que pertence ao âmbito *noumênico*. Isso corrobora a tese de Höffe conforme a qual o progresso da humanidade pode ser entendido apenas do ponto de vista da legalidade do direito, ou do ponto de vista político da liberdade em seu sentido externo.

5.2 LIBERDADE E PROGRESSO EM UM SENTIDO INTERNO: A PERSPECTIVA MORAL

Nesse momento de nossa tese destacaremos a contribuição de alguns intérpretes que procuram fazer uma análise da *filosofia da história* de um jeito um pouco diferente do que Höffe defendeu, ou seja, não a partir de um sentido externo do progresso da liberdade humana (que encontra seu fundamento na *filosofia do*

direito), mas sim de uma perspectiva interna, da ótica de uma *filosofia moral*: se com Höffe a ideia de um progresso da liberdade humana só podia ser fundamentada em uma realidade fenomênica, portanto, a partir de um sentido externo, com Pauline Kleingeld nós conseguiremos analisar a possibilidade do progresso na história em uma perspectiva interna.

Kleingeld é uma das intérpretes de Kant da atualidade que tem contribuído de maneira muito significativa para os debates sobre a *filosofia da história* de Kant. Em seu texto **Histoy, and the Idea of Moral Development** (1999), ela pretende fazer uma defesa da tese de que a *filosofia da história* de Kant está fundamentada em uma visão estritamente teleológica. Essa não é uma novidade propriamente dita entre os intérpretes de Kant, mas, sem dúvida, sua contribuição está na forma como pretende demonstrar seu ponto de vista ao longo deste e de outros textos que publicou.

Ela argumenta que há razões para crer que a história é caracterizada pelo desenvolvimento da capacidade racional do homem e que, justamente por isso, é possível ver na história não apenas um progresso das artes e das ciências, mas também um progresso na política, na educação, na religião e na moralidade. Desse modo, ela vai defender que o desenvolvimento racional do homem ao longo da história deve culminar na *moralização da humanidade*: ou seja, o desenvolvimento racional da humanidade deve transformar a sociedade em um todo moral.

Vamos analisar agora os elementos que compõe essa argumentação de Kleingeld.

5.2.1 O problema da validade universal do desenvolvimento racional e a igualdade moral entre os homens

Kleingeld dialoga com outros intérpretes apresentando alguns problemas (e suas possíveis soluções) sobre vários pontos que envolvem o progresso em Kant nesta perspectiva interna. Um primeiro ponto analisado por ela diz respeito à validade universal do desenvolvimento racional do homem, que ela entende como fundamental em sua argumentação sobre essa possibilidade do progresso.

Ela faz uma crítica à tese defendida por Yirmiyahu Yovel²⁵, quando este afirma que o problema da validade universal só poderia ser dissolvido em uma perspectiva hegeliana que entende a história como um processo dialético e não em uma perspectiva kantiana. Segundo Kleingeld, esse posicionamento de Yovel sobre o problema da validade universal do desenvolvimento racional do homem pode ser facilmente dissolvido na perspectiva kantiana quando percebemos que o *fim último* que a natureza predispõe ao homem é, em suma, um *fim moral*.

Em outras palavras, ela demonstra que a filosofia prática de Kant fundamenta a ideia de progresso da liberdade em um sentido interno quando garante a validade universal da lei moral: com essa garantia dada pela filosofia prática de Kant podemos confirmar também o desenvolvimento racional do homem na história.

Outro problema trabalhado por Kleingeld (1999) é o da relação entre esse *desenvolvimento racional* e com a *igualdade moral* entre os homens. Segundo ela, ainda que em alguns trechos Kant possa defender a ideia de que homens e mulheres possuam um status moral distinto entre si²⁶, analisando o conjunto dos textos kantianos é possível chegar à conclusão de que todos os seres racionais, mesmo nas mais variadas eras pelas quais a humanidade passou, são capazes de agir moralmente e o desenvolvimento das disposições racionais que o levam a agir dessa forma são iguais em todos os seres racionais.

Com essa ideia ela quer demonstrar que os seres humanos possuem predisposições naturais (impostas pela *Natureza*) que estão em constante progresso e que deve culminar na moralização da humanidade (transformação da sociedade em um todo moral), o que é possível acontecer em todos os seres racionais devidos a essa tese da *igualdade moral* expressa por Kant em sua filosofia prática.

5.2.2 O papel da educação no desenvolvimento das disposições naturais no homem e o problema da atemporalidade do sujeito moral

²⁵ Filósofo Israelita, Professor emérito da Hebrew University of Jerusalem, publicou, entre outros trabalhos, o livro sobre Filosofia da História de Kant intitulado “Kant and the Philosophy of History”, pela Princeton University Press, 1980. Esta obra tem sido muito citada nos trabalhos sobre a filosofia da História de Kant por vários autores, dentre eles, Kleingeld, Hamm, Rauscher, Klein, entre outros.

²⁶ Kant chega a escrever que as mulheres são um tipo anômalo de ser racional cuja predisposição moral nunca poderá ser desenvolvida plenamente e que está imaturidade perpétua justifica a permanente condição de tutela. (Cf. KLEINGELD, 1999, p. 64)

Outro problema tratado por Kleingel (1999) é o desenvolvimento das disposições racionais do homem, ao longo da história, como um processo de aprendizagem que envolve a pedagogia kantiana²⁷. O resultado do processo de desenvolvimento da humanidade é transmitido para as próximas gerações, não biologicamente, mas pedagogicamente, por meio da educação e de instituições sociais e culturais. Durante todo o processo histórico os seres humanos aprendem a defender-se dos perigos naturais, mas também aprendem as vantagens da criação de leis nacionais e internacionais para que permaneçam em paz, uma condição fundamental para o desenvolvimento de todas as suas predisposições naturais.

Essa ideia de processo de aprendizagem que é feito na história traz reflexões sobre a tensão existente entre a *filosofia da história* e a *filosofia moral* de Kant, sobretudo no que diz respeito ao problema da *atemporalidade do agente moral*: uma vez que as predisposições racionais do homem vão se desenvolvendo na história lentamente (não de uma vez só) e que precisam ser ensinadas às futuras gerações para que o progresso desse desenvolvimento continue, temos de pensar não em um indivíduo *fenomênico*, no qual esse fim pode ser realizado, mas sim em um agente *noumênico*, atemporal, na humanidade como um todo.

Em outras palavras, esse progresso só pode ser percebido na espécie, e não no indivíduo. Kleingeld aponta para a interpretação de Michel Despland²⁸, de que a *filosofia da história* de Kant demonstra como a lei moral objetiva (atemporal, *noumênica*, deduzida transcendentemente) é aprendida pela raça humana subjetivamente apenas em um ponto específico do processo histórico, entendendo essa *filosofia da história* apenas como uma experiência histórica e não como fruto de um ponto de vista atemporal. Kleingeld concorda com Despland no ponto de que a moralidade não pode ser válida *a priori* e, ao mesmo tempo, ser resultado de um processo de aprendizagem histórica. Todavia, percebe uma tensão ao entender a *filosofia da história* nesses termos e acrescenta que tal tensão pode ser resolvida facilmente se soubermos diferenciar adequadamente o momento da *criação* e da *descoberta* do princípio moral.

Quando Kant diz que a história é um processo de aprendizagem e de desenvolvimento das disposições racionais, que culminará na moralidade (onde caminha-se do mais rude ao mais refinado), ele não está falando que há um

²⁷ Trabalhar-se-á de um modo mais aprofundado esta questão na próxima parte desta tese.

²⁸ DESPLAND, Michel. **Kant on History and Religion**, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973, p. 67.

momento na história de criação da moral no homem, ao contrário, ele está apenas afirmando que, ao longo do processo histórico, aprender-se-á gradualmente a desenvolver as predisposições naturais que já fazem parte do homem desde o início da humanidade, mas que em determinadas eras encontra-se apenas de maneira rude, não refinada, e que esse refinamento é entendido como o desenvolvimento pleno da moralidade no homem, esse *fin último* que ainda não está plenamente desenvolvido, mas já com mostras de que haja progresso em relação às eras anteriores. O fato de afirmar que uma clara compreensão da moralidade como autonomia é o resultado de um longo processo de aprendizagem histórica não é incompatível com a validade atemporal da lei moral (Cf. KLEINGELD, 1999).

Na **KdU**, na discussão em torno do sublime, Kant afirma que o fato de um juízo do sublime requerer cultura não quer dizer que ele é criado pela cultura e introduzido por uma mera convenção cultural. Do mesmo modo, o fato do juízo moral requerer um desenvolvimento histórico não implica que ele é gerado nesse processo histórico e introduzido pela sociedade por mera convenção.

Não é a moralidade que precisa passar por um processo histórico, é o entendimento que precisa disso. Com isso, Kleingeld não apenas refuta a tese de Despland, mas retoma um argumento de Allen Wood,²⁹ acerca da *filosofia da história* de Kant: não há nada de *a-histórico* na ética kantiana, mas apenas uma compreensão historicamente situada de si mesmo que é dirigida às necessidades culturais de cada era.

Além disso, Kleingeld descreve que talvez a crítica mais frequente contra a *filosofia da história* de Kant seja em relação à noção de que o melhoramento moral entra em conflito com a ideia de uma igualdade e dignidade de todos os seres humanos. Ela chama a atenção para a crítica de Emil Fackenheim³⁰ a Kant sobre a inconsistência do conceito de liberdade ser histórico: se os seres humanos se tornam gradualmente mais livres ao longo da história, quer dizer então que as gerações anteriores são menos livres do que as posteriores, entrando em contradição com a ideia de que todo agente humano é livre, sem distinção (qualificação). Isso faz pensar ainda que as gerações anteriores passam suas ideias às gerações posteriores, mesmo que eles ainda não sejam totalmente moralizados, ou melhor, mesmo que não sejam ainda totalmente capazes de agir moralmente.

²⁹ WOOD, Allen. **Unsociable Sociability. The Anthropological Basis of Kantian Ethics**, Philosophical Topics, vol 19, 1991, p. 336.

³⁰ FACKENHEIM, Emil L. **Kant's Concept of History**. Kant-Studien, vol 48, 1956-57, p. 397.

Essa crítica de Fackenheim depende crucialmente da noção de um progresso moral que implica em considerar os agentes humanos do passado como sendo agentes menos livres. No entanto, Kant recusa isso segundo Kleingeld, pois, como ela já apontou anteriormente, em relação ao problema da *igualdade moral* até mesmo os primeiros humanos são considerados inteiramente livres, seja para agir moralmente, seja para saber distinguir em um sentido geral o certo e o errado.

Essa resposta parece negociar com a versão do problema da *igualdade moral* que apresentamos anteriormente. O que Kant quer nos mostrar é que as gerações que vem depois conseguem lucrar com as conquistas das gerações anteriores, justamente porque a história é um processo contínuo de aprendizagem onde se pode ter uma visão mais clara e melhorada da nossa educação moral, habilitando as gerações futuras para serem mais virtuosas que as anteriores.

Com isso é possível dizer que a objeção de Fackenheim deve ser analisada não em um sentido desleal, de pensar que as gerações anteriores são menos livres ou menos capazes de agirem moralmente, mas que as predisposições (racionais e morais) com que a *Natureza* as dotou são tomadas como um contínuo processo de aprendizagem (ela é a mesma desde sempre, mas para o entendimento de cada um ela vai gradualmente sendo desenvolvida na história). Nesse sentido, a educação (pedagogia) fica encarregada de repassar às gerações futuras o que já foi compreendido até o presente momento.

Por fim, Kleingeld procura destacar que o progresso, ou melhor, a *possibilidade* do progresso racional e moral no homem é indispensável na teoria moral de Kant, pois, se o progresso for impossível, isso seria abolir todos os princípios práticos. Isso resultaria, por exemplo, na ideia de que o dever de se esforçar para ser moralmente perfeito implica na concepção de que o progresso moral é possível para o indivíduo.

Mas é diferente falar que esse progresso moral *pode ser* alcançado, e realmente *ser* alcançado. A reivindicação de Kant de que há um progresso é *ocasionalmente* fundamentada com o argumento de que se deve promover a melhoria moral nos jovens e isso implica o dever de assumir que há progresso na história³¹. Mas esse argumento é inválido por conta disso: nós temos o dever de promover um melhoramento moral nos jovens, isso não quer dizer que os jovens vão realmente melhorar moralmente e, muito menos ainda, que esse progresso em

³¹ Ver terceira parte do texto “Sobre o Dito comum”.

relação a esse objetivo já tenha sido feito³². A defesa dessa ideia deve implicar em *poder fazer* (ou seja, que isso é *possível*), mas não implica que isso *será realmente feito* a todo custo.

Em outras palavras, o que se segue é uma reivindicação muito modesta de que o progresso seja considerado *algo possível* de ser alcançado, mas isso ainda não equivale a uma visão *teleológica* dessa *possibilidade* e não dá suporte à crença de Kant no progresso; nem poderia apoiar essa crença argumentando que o progresso é necessário para reconhecer o dever moral de alguém (isso contradiz a validade incondicional do imperativo moral); nem, finalmente, poderia argumentar que a moral exige que se acredite que há progresso na história (o imperativo categórico nos diz como agir, mas não quais as crenças teóricas particulares devemos manter).

Podemos perceber que Kant se abstém de fazer uso de qualquer um desses argumentos. No entanto, sabemos que essa noção de progresso é indispensável para a teoria moral kantiana, uma vez que, se o progresso fosse impossível, todos os princípios práticos da razão não nos serviriam de nada³³.

Mas, então, como ele apoia a crença no progresso? É que pretendemos responder no último tópico desse capítulo.

5.2.3 A possibilidade do progresso na perspectiva moral em Kant

Na *oitava proposição* da obra **laG**, Kant diz que se não houver esta crença no progresso do desenvolvimento racional e moral do homem, dever-se-ia apelar para o sobrenatural, para um *outro mundo*. A visão teleológica da história evita esse apelo desesperado ao descrever essa noção de progresso como possível. Desse modo, ainda que Kant tenha desenvolvido esta ideia de história para fins teóricos ou, como

³² Allison também chama a atenção para isso em sua obra “The Gulf between Nature and Freedom and Nature’s Guarantee of Perpetual Peace, in Proceedings of the Eighth International Kant Congress”, ed. Hoke Robinson, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, p. 46; Paul Guyer também defende esta ideia em sua obra “Nature, Morality and the possibility of Peace”, in Proceedings of the Eighth International Kant Congress”, ed. Hoke Robinson, Milwaukee: Marquette University Press, 1995 p. 66.

³³ Podemos constatar isso no questionamento que o próprio Kant faz na *nona proposição* da **laG**: “(...) De que serve enaltecer a magnificência e a sabedoria da criação num reino da natureza privado de razão, de que serve recomendar a sua observação, se a parte da vasta cena da suprema sabedoria que contém o fim de todas as demais – a história do gênero humano – deve permanecer uma constante objeção cuja visão nos obriga a desviar os olhos a contragosto e a desesperar de encontrar um propósito racional completo, levando-nos a esperá-lo apenas em um outro mundo” (KANT, **laG**, AA 08: 30; 21-28, p. 21-22).

ele diz, para consolar os historiadores do futuro, ela acaba sendo útil para o agente moral (é um consolo), proporcionando uma motivação adicional para adotar esse modelo de história.

Na dialética da **KpV**, Kant argumenta que reconhecer esse dever implica em, quanto possível, assumir a existência das condições de possibilidade desse progresso ser realizado. E ainda que o caráter preciso dessas condições esteja aberto a diversas interpretações, o fato é que deve haver um tipo de harmonia entre os domínios da natureza e da moral (Natureza e Liberdade).

Ainda que haja diversas possibilidades de propor uma harmonia entre esses domínios distintos (Cf. **KpV**, AA 05: 144-145, p. 279), uma vez que a razão teórica não consegue nos fornecer uma certeza apodítica disso, cabe às pessoas *escolher* a melhor maneira de representar essa harmonia para servir de interesse à moralidade. Na **KpV**, Kant propõe essa harmonia entre os dois reinos a partir da ideia de *Deus* como um *postulado da razão* (Deus como um autor sábio do mundo). Mas havendo possibilidade de escolha, Kleingeld pensa ser melhor argumentar essa harmonia mediante a visão *teleológica da história*, pois o próprio Kant afirma que essa visão é teoricamente defensável uma vez que as *predisposições naturais*³⁴ conduzem o ser humano para o mesmo caminho que a moral obriga ir.

Isso quer dizer que no texto da **IaG**, Kant quer demonstrar a concepção de que *Deus* (ou a *Providência*) seria concebido como organizando o mundo de modo que todas as disposições racionais no homem possam ser realizadas completamente ao longo da *história da espécie* (não no indivíduo).

Deste modo, como conclusão, Kleingeld afirma que a noção do desenvolvimento das predisposições racionais no homem está completamente alinhada, compatível, com os aspectos centrais da teoria moral de Kant e a noção de um progresso racional e moral – ainda que a teoria moral de Kant, atualmente, não possa mais tirar proveito da teoria biológica tal como ele fez em seu tempo, uma vez que o seu desenvolvimento orgânico tem se mostrado obsoleto.

Porém, o objetivo central de Kleingeld é defender que a noção de progresso é vital para a teoria moral de Kant. E ainda que não se possa afirmar nada sobre um *progresso real*, ao menos a *possibilidade de progresso*, ou de melhoria moral, se mostra consistente conceitualmente nos escritos de Kant e essa possibilidade é uma necessidade, pois, do contrário, as exigências da moralidade seriam irracionais.

³⁴ Predisposições que a *Natureza* dotou o homem desde o início da história.

PARTE III – PASSAGEM E PROGRESSO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE KANT

Nessa terceira e última parte de nossa tese pretendemos esclarecer que é possível pensar em uma possibilidade de *passagem* não apenas no interior das três obras *Críticas* de Kant, tal como vimos até agora, mas também na *filosofia da história* de Kant, sobretudo em relação à sua tese do *progresso* na história.

Joel Thiago Klein é um dos intérpretes recentes que procurou elaborar um mapeamento de filosofia da história de Kant de um modo muito esclarecedor e que analisaremos para a compreensão de alguns pontos essenciais na relação que pretendemos desenvolver nesse momento de nossa tese.

Em sua obra **Kant e a ideia de uma história universal** (KLEIN, 2016), ele faz uma investigação da *filosofia da história* de Kant procurando solucionar o problema sobre o tipo de *progresso* que podemos encontrar no curso da história da humanidade. Nessa sua obra ele chama a atenção para o fato de que a *Natureza* atua na história por meio da *natureza do homem*.

Ao considerar essa ideia, vemos que é possível analisar a *tese do progresso* na *filosofia da história* a partir de seus fundamentos *político* e *antropológico* e afirma que “para se aproximar de uma solução sobre qual tipo de progresso caracteriza exatamente a filosofia kantiana da história, faz-se necessário realizar um estudo cuidadoso sobre *como* esse progresso é possível, ou seja, sobre sua *possibilidade* e sua *garantia*” (KLEIN, 2016. p. 97).

Pode-se tomar como ponto de partida a ideia de que, para Kant, os homens não agem meramente por instinto – como as abelhas – mas, também, não agem apenas de maneira racional, projetando e seguindo um plano preestabelecido. O que se quer afirmar com isso é que precisamos aceitar o fato de que deve haver *um plano* que a *Natureza* inscreveu na *natureza humana* e que isso possibilita uma história de “criaturas que procedem sem um plano próprio, mas em conformidade com determinado plano da natureza” (KLEIN, 2016. p. 97).

Com isso, resta a nós descobrir qual é esse plano que a *Natureza* tem a intenção de realizar para que a noção de *progresso* possa ser pensada mesmo em meio ao absurdo dos acontecimentos no curso da história. É isso que Kant quer nos mostrar logo no início da obra **laG** quando afirma que:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham pra sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria (KANT, **IaG**, AA 08: 17; 21-26, p. 04).

Klein faz uma ressalva importante sobre o fato de que Kant procura manter sua posição em relação à essa noção de uma *Natureza* como mantenedora do *progresso* em seus escritos sobre *filosofia da história*, desde a publicação da **IaG**, em 1784, até publicação da obra **SF**, de 1798. E ainda que Kant tenha acentuado o papel do sujeito na história a partir das obras de 1790, ele não deixa de considerar a *Natureza* dentro desse mesmo aspecto³⁵. Diante disso, cabe o questionamento aqui: o que seria de fato esta *Natureza* à qual Kant se refere e, ainda, se a atuação dela não impediria a liberdade do ser humano inviabilizando sua ação como moral?

Para responder a esses questionamentos, Klein busca a definição de *Natureza* que Kant faz na obra **A paz perpétua**.

O uso da palavra *Natureza*, visto que aqui se trata apenas de *teoria* (e não de religião), é também mais apropriado para os limites da razão humana (que se deve manter, no tocante à relação dos efeitos com as suas causas, nos confins da experiência possível) e mais *modesto* do que a expressão de uma *providência* para nós cognoscível, expressão com a qual alguém presunçosamente para si prepara as asas de Ícaro, a fim de se aproximar do mistério do seu desígnio imperscrutável (KANT, **ZeF**, AA 08: 362; 11-18, p. 25).

Essa ideia de *Natureza* não pretende extrapolar os limites do conhecimento da razão humana, mas é apenas o resultado de uma reflexão sobre o modo como o mundo se encontra ordenado com vistas à uma finalidade geral que só podemos pensar de maneira análoga à arte humana. A perspectiva determinista de uma

³⁵ Vale mencionar aqui que Klein se posiciona de maneira contrária a Brandt e Honneth em relação à esta tese de que a *Natureza* seria a mantenedora do progresso nos escritos sobre a história de Kant. Ele critica Honneth, explicando que o argumento de que: “*haveria na filosofia kantiana da história três modelos completamente distintos de legitimação, entre os quais mereceria maior destaque o de uma fundamentação explicativa ou hermenêutica. Esse modelo seria encontrado especialmente nas contribuições de WA e SF que são as únicas a não conterem nenhuma referência a ‘um propósito da natureza’; certamente fazem uso da ideia, ainda hoje não completamente implausível, de uma disposição natural do homem para a liberdade, porém não mencionam em nenhuma passagem aquela ideia de uma conformidade a fins intencionada pela natureza (...)*”. Ora, do fato de uma intenção da natureza não ocupar o lugar central da argumentação, não se segue que ela não permaneça como uma pressuposição subjacente que emerge em alguns momentos como a ponta de um iceberg.” (KLEIN, 2016, p. 98); Cf. HONNETH, Alex. **A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história**. Trad. Luiz Repa e Maurício Keinert. In: PERES, Daniel; et al. (Orgs). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008, 27-42.).

Natureza fica claramente excluída dos escritos de Kant, sobretudo na *terceira proposição* da obra **laG** (Cf. KANT, AA 08: 19; 01-21, p. 05) quando ele afirma que a *Natureza* quis que o ser humano ultrapassasse o arranjo mecânico de sua existência.

Assim, podemos perceber que a *Natureza* não tira a liberdade do homem, mas lhe oferece condições para que possa se desenvolver e sair da preguiça e da inércia. É nesse sentido que se pode defender a ideia de que a *Natureza* atua na história por meio da *natureza do homem* e isso o leva a investigar os fundamentos *antropológicos* do *progresso* em Kant, principalmente em relação a tese da *sociabilidade insociável* e da ideia de que a razão só pode se desenvolver por meio de tentativas e erros, de exercício de aprendizagem, ou seja, por meio de uma proposta *pedagógica* e *político-social* que possa garantir às gerações futuras as condições necessárias para esse progresso.

Diante dessa perspectiva de que a *filosofia da história* e a *tese do progresso* tem de ser pensada a partir de seus fundamentos *antropológicos*, *político-sociais* e *pedagógicos* é que vamos subdividir essa terceira parte da tese em três capítulos onde, na qual, pretendemos deixar claro que essas três instâncias constituem modos de realização de uma *passagem* e que essa ideia é central para entendermos a filosofia de Kant.

6 PASSAGEM E PROGRESSO NA ANTROPOLOGIA DE KANT

Discutir a antropologia kantiana é discutir uma ciência diferente do que pensava seus contemporâneos e até mesmo seus sucessores. Um dos intérpretes que procura analisar a antropologia kantiana nessa linha de pensamento é Robert Louden³⁶: “a antropologia kantiana, de forma significativa, é um campo de estudo único que não deve ser automaticamente igualado a antropologias não-kantianas” (LOUDEN, 2002, p. 28). Ele resume as características da antropologia kantiana em alguns pontos que julga ser de fundamental importância, ainda que esta seja uma tarefa arriscada.

Primeiramente desenvolve a ideia de que a antropologia kantiana é uma *ciência empírica*, ou melhor, uma doutrina baseada na experiência, uma *Beocachtungslehre* (Cf. KANT, **Br** 1773, AA 10: 145-146); em seguida, defende que ela é uma *ciência cosmopolita*, pois ela teria como objetivo o conhecimento do ser humano como um cidadão do mundo, devendo, portanto, ser um antropologia geral e não local, é uma descrição não de grupos específicos, mas da natureza humana como um todo (Cf. KANT, **Anth**, AA 07: 120, cf.); para depois afirmar que a antropologia é uma *ciência pragmática*, em oposição à uma antropologia fisiológica defendida por interlocutores como Ernst Platner e outros. Nessa perspectiva, a *antropologia fisiológica* se preocuparia com a investigação do que a natureza faz do ser humano, enquanto a *pragmática* voltaria sua atenção para a investigação do que ele faz dele mesmo como agente livre, ou melhor, do que o homem pode e deve fazer de si mesmo no uso de sua liberdade (Cf. KANT, **Anth**, AA 07: 119).

Assim, a antropologia pragmática tem como objetivo um conhecimento popular e útil não apenas para ser ensinado na escola, mas também para ser ensinado na vida e no mundo. Ela é útil tanto para ser aplicada no intuito de transformar a nós mesmos, quanto para nos auxiliar em nossas escolhas para a felicidade e o bem-estar, em um sentido de *prudência (Klugheit)* (Cf. KANT, **GMS**, AA 04: 416, cf. **KrV** A806/ B834). Desse modo, Louden escreve que “a antropologia pragmática fortalece essa habilidade, na medida em que o conhecimento da natureza humana, que adquirimos dela, nos capacita para usar eficazmente outros seres humanos para os nossos próprios propósitos” (LOUDEN, 2002, p. 32).

³⁶ Cf. LOUDEN, R. “A Segunda parte da Moral”: a Antropologia Moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes. Revista Ethic@, Florianópolis, vol 1, nº 1, p. 27-46, 2002.

Entretanto, Louden afirma ainda que podemos entender uma outra perspectiva sobre a antropologia em Kant, diferente de todas as que foram apresentadas até aqui. Se trata de uma dimensão fundamental da antropologia e que se denomina *Antropologia Moral*. Assim, a antropologia é entendida em uma dupla significação, em duas partes.

Quem também analisa a antropologia de Kant em uma dupla perspectiva é Manfredo Araújo de Oliveira³⁷. Em seu artigo **A Antropologia na Filosofia de Kant** (1978) ele fala, em primeiro lugar, de uma antropologia do ponto de vista de uma verdadeira reflexão de ordem filosófica, pensada e analisada *transcendentalmente*, de modo que o homem e sua subjetividade finita determinam o conjunto de condições de possibilidade do conhecimento e das ações humanas; a antropologia procura responder ao questionamento sobre *o que é o homem* sem recorrer à uma concepção de ordem empírica. De outro lado, fala de uma antropologia, em Kant, que leva em consideração a ordem empírica sobre *o que é o homem* e que ele denomina, propriamente, de *Antropologia*. Oliveira chama esse primeiro tipo de *Antropologia Pura* e o segundo tipo apenas de *Antropologia (ou de Antropologia-objeto)*:

A primeira Antropologia é o que se poderia chamar a "Antropologia Pura", pois se realiza, unicamente, através da reflexão transcendental, sem apoio da empiria. Ela tem a ver com a própria estrutura fundamental do homem enquanto é possível conhecê-la através de uma reflexão transcendental, enquanto aquilo que Kant chama, propriamente, de Antropologia tem como objeto o homem fático, cuja realidade conhecemos através da experiência (OLIVEIRA, 1978, p. 1247).

Nesse ponto de vista, podemos perceber que enquanto a *Antropologia Pura* procura definir qual é a *essência do homem* de um ponto de vista *transcendental*, alinhado ao sistema *Crítico* de Kant, a *Antropologia-objeto* revela-se na análise do homem factual, visto empiricamente, vivendo suas peripécias e sendo vocacionado a viver uma vida *racional* e *livre*: "tudo isto nos mostra, que a antropologia-objeto descreve o homem como um ser mundano, condicionado pela realidade circundante, e interpelado, como ser consciente, a caminhar na direção da racionalidade, isto é, da liberdade (OLIVEIRA, 1978, p. 138).

O que pretendemos nesse capítulo da nossa tese é apresentar as mais variadas formas de entender a antropologia de Kant de modo que possamos

³⁷ Cf. OLIVEIRA, M. A. **A antropologia na filosofia de Kant**. Revista de Ciências sociais, vol. IX, nº 1 e 2 pág. 127-140, 1978.

compreender em que medida ela pode ser analisada como um modo de realização e de um sentido de *passagem* em Kant.

Para construirmos nosso argumento nesse capítulo, vamos analisar primeiramente a antropologia em sua relação com a *filosofia da história* a partir das teses do *progresso* e da *sociabilidade insociável* do homem, para, em seguida, compreender como a essência do homem passa a ser definida no idealismo *Crítico*, de modo que compreendamos o alcance sistemático da antropologia em um possível sentido de *passagem* (da teoria à prática, ou da primeira para a segunda *Crítica*) e, por fim, nos deter na ideia da antropologia como uma segunda parte da moral kantiana, de modo que possamos entendê-la como uma forma de realização da *passagem* da liberdade à natureza e que pode ser realizada no curso da história da humanidade (não como indivíduo, mas como espécie), de modo que a *Natureza* cumpra com o seu propósito de desenvolver todas as disposições naturais no homem, que culmina em sua destinação moral.

6.1 ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE KANT

Na obra **Antropologia de um ponto de vista pragmático** Kant entende o caráter da espécie humana como aquilo que é conhecido de antemão na sua destinação e se questiona como é possível essa determinação (KANT, **Anth**, AA 07: 329). A resposta a esse questionamento é difícil de se obter, ou melhor, esse é um problema insolúvel, uma vez que determinar isso exigiria um trabalho de comparação entre duas espécies de seres racionais de maneira *a posteriori* e isso seria impossível de ser realizado.

Justamente por falta dessa possibilidade de comparação é que não se pode determinar com precisão o que é específico da natureza humana como um ser dotado de racionalidade. Mas o que se pode fazer diante disso? Nada mais nos resta a não ser afirmar que seu caráter é criado para si enquanto esse ser é capaz de se aperfeiçoar segundo fins que ele mesmo assume para si: desse modo, o ser humano, *animal dotado de uma faculdade da razão (animal rationabile)*, pode se fazer um *animal racional (animal rationale)*.

Ao se fazer um animal racional, esse ser humano consegue conservar sua espécie e a si mesmo, tal como treinar seu aspecto físico, se instruir e se educar para a vida em sociedade e governá-la como um todo sistemático ordenado segundo princípios próprios da razão (Cf. KANT, **Anth**, AA 07: 321-322). Como afirma Joel Thiago Klein:

A caracterização do homem como *animal rationabile* rompe com a tradição, pois traz à tona um **caráter histórico da razão**. O homem não é um ser que está no pleno uso de suas capacidades racionais. Ele precisa se educar, para que a razão se esclareça a respeito de suas próprias potencialidades e limites. Por isso, a consideração antropológica do homem também conduz, por sua vez, a uma **consideração histórica da espécie** (KLEIN, 2016, p. 99-100, grifo nosso).

Fica explicitado, assim, uma via de mão dupla no pensamento kantiano entre a *filosofia da história* e a *antropologia*. E ainda que tal consideração possa levantar algumas dificuldades interpretativas, vale ressaltar que é sempre uma e mesma razão que se manifesta na espécie humana, sendo que não é a razão que se modifica ao longo da história, mas apenas as disposições racionais no homem que se tornam mais esclarecidas.

Essa mudança que vemos da razão humana na história não é uma mudança estrutural, mas é um desenvolvimento de algo que já estava presente desde o início da *espécie humana*, pois todos os indivíduos são dotados igualmente de racionalidade e a *Natureza* os dotou com as mesmas disposições originárias: “as faculdades são sempre as mesmas; o que pode mudar é seu uso, que se torna mais ou menos adequado, mais ou menos esclarecido” (KLEIN, 2016, p. 103). É desse modo que podemos conhecer também o caráter *a-histórico* da *filosofia da história* kantiana e ainda o status de um *conhecimento regulativo da razão* que esta concepção pressupõe.

É a partir desses pontos trabalhados que Klein fará uma investigação minuciosa sobre as teses antropológicas da *sociabilidade insociável*, da relação entre *moral* e *política* e, ainda, dos aspectos *pedagógicos* e *institucionais* necessários ao *progresso* na história e que nos servirá de base para pensarmos esse aspecto da antropologia no pensamento de Kant.

Começamos nossa análise, nessa parte da tese, sobre o antagonismo da *sociabilidade insociável* no homem.

6.1.1 A tese antropológica da *sociabilidade insociável* e o *progresso* na história

A tese do antagonismo do homem representa, de um lado, a inclinação (*Neigung*) para se socializar (*vergesellschaften*) e, de outro, a propensão (*Hang*) a se isolar (*vereinzeln*). Como Kant escreve na *quarta proposição* da **laG**:

O homem tem uma **inclinação para associar-se** porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte **tendência a separar-se (isolar-se)**, porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros (KANT, **laG**, AA 08: 20, p. 08, grifo nosso).

O que se pode perceber aqui é que, por um lado, a sociabilidade é uma tendência do homem que pretende efetivar sua natureza racional, um impulso para realizar aquilo que nele se encontra apenas germinando e, por outro lado, a insociabilidade representa uma propensão ao isolamento que está latente em cada indivíduo, uma vontade de querer fazer as coisas ao seu gosto, de exercer suas vontades sobre os demais indivíduos e de evitar fazer a vontade dos demais sobre si.

É nesse sentido que podemos entender que Kant escreva na **Anth** que a *Natureza* pôs nos homens o germe da discórdia e quis que ele transformasse essa em concórdia, na ideia de um *fim* onde pudesse realizar o aperfeiçoamento do ser humano através do estabelecimento da *cultura* (Cf. KANT, **Anth**, AA 07: 321). Ou ainda, como ele descreve na **ZeF**, quando fala que através da discórdia os homens podem fazer surgir a harmonia (Cf. KANT, **ZeF**, AA 08: 360).

O fato é que por meio dessa noção de antagonismo nós podemos compreender que os homens desenvolvem seus talentos, uma vez que, se não houvesse tal antagonismo, permaneceriam sempre adormecidos, por conta da preguiça que lhe é inerente. Sem essa característica antagônica, os indivíduos tenderiam à inércia.

Outro fator importante dessa *sociabilidade insociável* do homem é que ela não opera apenas no indivíduo, mas também no Estado, uma vez que os corpos políticos tendem a reproduzir os mesmos traços dos indivíduos.

A mesma insociabilidade, que obrigou os homens a criar um Estado, atua novamente na relação exterior, de forma que “cada um deve esperar do outro os males que pressionaram e constrangeram os homens singulares a entrar em um estado civil legal”. Por meio das guerras e da constante preparação para ela, condição que exaure as forças internas dos Estados, a Natureza os compele a “sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar em uma liga de povos (...)” (KLEIN, 2016, p. 107).

A *Natureza* ordenou as coisas para os homens pudessem se desenvolver a partir desse antagonismo, para que da discórdia pudesse surgir concórdia, das guerras pudesse surgir a paz. Essa sociabilidade insociável funciona como uma mola propulsora do progresso na humanidade de modo que todas as suas disposições naturais possam se desenvolver ao longo da história.

Todavia, embora esse antagonismo antropológico seja de fundamental importância para pensarmos o progresso, certamente ele não é a única e definitiva solução que a *Natureza* propôs para a humanidade desenvolver suas disposições. Como os seres humanos são seres livres, o progresso também precisa ser fruto de uma escolha. É nesse sentido que podemos analisar a *sexta proposição* da **IaG** de Kant (AA 08: 23).

(...) o homem é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie, *tem necessidade de um senhor*. (...) ele tem necessidade de um *senhor* que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente validade, de modo que todos possam ser livres.

Mas de onde deve-se tirar alguém justo o suficiente para ser o *senhor* que garanta a liberdade de todos? Deve-se tirar da própria espécie humana. Essa é a tarefa mais difícil de todas, pois o supremo chefe deve ser escolhido na espécie humana e, ao mesmo tempo, ele deve ser justo *por si mesmo* e isso é um problema porque, como diz Kant na famosa metáfora do lenho retorcido: “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se poder fazer nada reto” (KANT, **IaG**, AA 08: 23).

Mas como garantir que esse senhor não abuse de sua liberdade, abrindo exceções a leis e fazendo com que haja, ao invés de um progresso, um regresso infinito? Para que isso ocorra, se faz necessário a criação de um *Estado Civil Perfeito*, fundado em uma *Constituição Republicana*, de modo que se cumpra as três condições que Kant elenca no final dessa *sexta proposição* e que é ordenada pela *Natureza*: que se tenha o conhecimento de conceitos exatos de uma constituição

possível; tenha também grande experiência sobre o curso do mundo; e, acima de tudo, possuir uma *boa vontade* para aceitar essa constituição civil.

Para alcançar essas condições, se faz necessário que o senhor seja esclarecido moralmente e nisso reside a maior dificuldade de efetivação deste propósito, pois é difícil (ou praticamente impossível) que se encontre um senhor assim, ao menos é isso que a metáfora do *lenho retorcido* descrita acima quer nos mostrar. Desse modo, tanto a tese da sociabilidade insociável como essa metáfora do lenho retorcido de Kant nos apontam para uma constatação antropológica no qual a possibilidade de um progresso na história nos apresenta e da qual temos de analisar para podermos pensar a possibilidade de *passagem* entre liberdade e natureza.

É sobre isso que iremos ver nos próximos dois tópicos desse capítulo.

6.2 ANTROPOLOGIA E *PASSAGEM* NO SISTEMA *CRÍTICO* DE KANT

Em seu texto **Crítica e Antropologia**, Vinicius Berlendis de Figueiredo realiza uma investigação mais ampla acerca da antropologia em Kant para reaver o alcance sistemático que a questão do homem possui no *Idealismo Crítico*. Para esse empreendimento, ele toma como referência dois intérpretes clássicos kantianos, a saber, Lebrun e Philonenko.

Segundo Figueiredo, o que estes dois intérpretes fazem contribui para uma visão original do estatuto da antropologia na filosofia *Crítica* de Kant sobretudo no que diz respeito ao elo entre esses dois elementos (*Antropologia* e *Crítica*). Esse elo é reativado, segundo Figueiredo, a partir da crítica ao dogmatismo e, com efeito, à finitude humana. Kant, ao pôr fim ao dogmatismo, limitando os conhecimentos aos fenômenos, nos mostra como esses elementos da *Crítica* e da *Antropologia* estão entrelaçados.

Logo no início da **KrV** (A247/ B303) podemos ver o problema que a razão humana nos impõe e do qual não podemos nos livrar, mas que não podemos dar uma resposta por transcender nossas possibilidades. Isso quer dizer que há questões que possuem um forte apelo e significação de nossa parte, mas que por sermos finitos, não conseguiremos jamais dar uma resposta objetiva. Figueiredo chama a atenção para esse fato e para a distinção que se pode fazer, no

pensamento de Kant, entre *razão* tomada *em si mesma* e a *razão humana*, entre a *razão* como *objeto indireto* de uma oração e ao mesmo tempo como *sujeito*³⁸. Essa distinção é importante por demonstrar que a razão possui diversas acepções e sentidos.

Isso que é anunciado no início da **KrV** tem sua origem no movimento de totalização da razão a partir do condicionado para condições e questões cada vez mais remotas. Com efeito, esse movimento de totalização produz uma *ilusão* que não pode ser evitada (**KvR** A297/ B 353). Importante frisar aqui que esta ilusão, uma ilusão necessária, é diferente de ser enganado: iludido sim, enganado não. Essa ilusão racional é útil e representa um ganho à *faculdade de julgar*, que poderá se beneficiar dessa vocação sistemática da razão quando recusa o dogmatismo. São questões como essas que levam Kant a efetuar a divisão da *Crítica* em uma *Analítica* e uma *Dialética*, enquanto na primeira ele analisa a lógica da verdade, na segunda ele se preocupa em estabelecer uma crítica da ilusão. Desse modo, as exigências de significação das coisas as quais não se pode dar uma resposta objetiva agora são justificadas como exigências da razão, como condição de possibilidade do conhecimento empírico (Cf. FIGUEIREDO, 2010, p. 126). Em outras palavras, o que Figueiredo quer nos mostrar é que existe uma mútua remissão entre *racionalidade* e *finitude humana* e essa relação não produz apenas conclusões no âmbito da epistemologia, mas também produz no campo da prática, da moral. Nesse sentido, são as ideias racionais que fornecerão os parâmetros para o agir humano.

Aqui chegamos ao ponto que interessa de fato à tese sobre a análise de Figueiredo, pois a *passagem* de uma *Crítica* à outra ocorrerá a partir da afirmação de que se trata de uma mesma e única razão. Esse sentido de *passagem* é

³⁸ Figueiredo faz essa análise a partir do que diz Kant no primeiro parágrafo do prefácio A da **KrV** (A, VII), publicada em 1781: “*Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in eiber Galtung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Nature der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Bermögen der menschlichen Vernunft*” (**KrV**, A VII). Figueiredo procura destacar as dificuldades de tradução desse trecho, comparando a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão na edição da Fundação Calouste Gulbenkian de 2008 com a tradução italiana de Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice de 1949. Para ele, a tradução italiana é que mais se aproxima do enigma do texto original e considera que “se é preciso transpor o âmbito da Analítica do entendimento, é porque há questões que a ‘razão humana’ (*die menschliche Vernunft*) não pode evitar, impostas que são pela ‘natureza da razão’ (*Natur der Vernunft*), mas às quais também ‘não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades’”. E conclui que “a natureza da razão impõe à razão humana”, decorre daí o problema de, conceitualmente, explicar que a razão humana figure, ao mesmo tempo, como sujeito e objeto indireto da mesma frase, a não ser que a ideia de razão humana possa ser tomada em acepções distintas (Cf. FIGUEIREDO, 2010, p. 126)

importante para demonstrar essa característica totalizante da razão que, agora, descrita de um modo *teórico* na **KrV** e de um modo *prático* na **KpV**, se pode visualizar. Assim, o conceito de Liberdade é tanto um elemento da *Analítica* como também “o fecho da abóboda de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de Imortalidade) (...) (**KpV**, A 4/5). Somente através do realinhamento dos elementos que podemos verificar na *doutrina transcendental* e, com efeito, na *passagem* da primeira para a segunda *Crítica* é que a unidade da razão vai adquirir um estatuto de princípio demonstrado. A *passagem* sobre a qual Kant escrevia na **GMS** (da *metafísica da natureza à metafísica dos costumes*) não possuía a comprovação da unidade da razão a partir de um princípio comum, fato que somente em 1788, com a publicação da **KpV** ficará evidenciado, somente com a *passagem* da primeira para a segunda *Crítica*,

(...) quando o incondicionado posto pela razão a título de princípio de inteligibilidade do conhecimento empírico se revela, enquanto liberdade, fundamento de determinação da ação moral, e, enquanto imortalidade da alma e existência de Deus, postulados sem os quais a moralidade seria incompatível com a felicidade. Essa reorganização temática vai de par com o princípio de exposição dos textos: somente tendo em conta a unidade da razão, compreende-se que a doutrina dos elementos da 2ª Crítica seja a perfeita acomodação dos temas da metafísica especial (liberdade, alma e Deus), cuja pretensão teórica, contestada por Kant na **Crítica da Razão Pura**, dá lugar à vocação última da razão para a moral e a religião. (FIGUEIREDO, 2010, p. 129)

É aqui, nesse ponto, que Figueiredo analisa a questão antropológica e suas implicações com o projeto *Crítico* de Kant, dizendo que na *passagem* da *teoria* à *prática* surge um princípio regulador que se torna constitutivo, mediante o qual a razão passa a exigir uma ampliação do uso do entendimento no âmbito do conhecimento empírico.

Dito com outras palavras, é na *passagem* da primeira para a segunda *Crítica* de Kant que o princípio da reflexão sobre a natureza passa ter reflexos na ação moral como um *fundamento de determinação*: “as determinações da razão prática submetem ‘o múltiplo das apetições à unidade da consciência de uma razão prática, ou de uma vontade pura a priori, que ordena na lei moral’” (FIGUEIREDO, 2010, p. 129).

Diante dessas explicações, Figueiredo (2010, p. 129-130) passa a analisar a ideia central de seu artigo dizendo que a *finitude do homem*, entendido em um duplo

sentido, é a base para se pensar a *passagem* da primeira para a segunda *Crítica*, ou como ele próprio escreve:

(...) de um lado, a limitação do conhecimento especulativo ao âmbito dos fenômenos, a partir da qual o incondicionado ganha o estatuto transcendental de “simples ideia” na Dialética transcendental, mobiliza como fator decisivo de sua reformulação crítica a natureza sensível de nossa intuição (estética transcendental). (...) De outro lado, a moralidade é definida da **Crítica da Razão Prática** em diante como adoção de uma máxima baseada no mandamento da razão em oposição direta aos móveis patológicos, o que configura um conflito que, além de ensejar a doutrina do livre arbítrio, só faz sentido tendo em vista o estatuto singular da vontade de um ser a um só tempo racional e sensível.

Em suma, o que Figueiredo quer nos mostrar é que a *passagem* da *teoria* à *prática*, ou ainda, a *passagem* da *natureza* à *liberdade* exige um compromisso de fundo com a questão antropológica. Essa *passagem* só tem sentido se a *finitude do homem* for pensada positivamente, de modo que a referência à *natureza humana* aparece como decisivo na teoria, na prática, e também como um elemento que articula a *passagem* de um ao outro, como uma referência constitutiva da epistemologia transcendental, da doutrina da moralidade e da articulação entre uma e outra parte da filosofia e perguntar sobre o estatuto desse elemento constitutivo que articula esses domínios distintos nos leva à **KdU**. Figueiredo afirma que a unidade da razão se completa, o sistema crítico só cessa quando encontra o princípio transcendental da faculdade do juízo que dispõe de um princípio a priori, puramente subjetivo, que é, a saber, o *princípio da finalidade*, tal como defendido por Lebrun e que foi trabalhado na primeira parte de nossa tese.

Nesse sentido, podemos concluir aqui que a questão antropológica da finitude humana se torna fundamental para entendermos um dos modos de realização da *passagem* da *liberdade* à *natureza*, do âmbito da filosofia *teórica* à *prática*.

Vamos ver agora como essa *passagem* pode ser pensada a partir de uma perspectiva da antropologia tomada como a segunda parte da moral em Kant e que é chamada de *Antropologia Moral*.

6.3 ANTROPOLOGIA MORAL E *PASSAGEM* EM KANT

Como podemos constatar, temos em Kant uma *Metafísica dos Costumes*, ou ainda, uma *metaphysica pura* que compõe a primeira parte da moral, e uma segunda

parte que seria a *philosophia moralis applicata*, da qual fazem parte os princípios empíricos que a ela pertencem. A *antropologia moral* estaria situada no campo dessa *moralidade aplicada* aos seres humanos. Louden afirma sobre essa distinção o seguinte:

Em seus escritos e lições de ética após 1770, Kant repetidamente evoca o termo "antropologia" quando descreve essa segunda parte, empírica, da ética. Frequentemente, como nas duas citações anteriores, a frase favorecida é "antropologia moral"; às vezes, "antropologia prática" (*Gr* 4:388), e às vezes, simplesmente, "antropologia" (*Gr* 4:412, *Collins* 27:244, *Mrongovius* I 27:1398). Esse emprego frequente dentro das obras de filosofia prática de Kant do termo "antropologia" como um meio rápido de se referir ao "outro membro da divisão da filosofia prática como um todo" dá aos leitores que procuram suas lições de antropologia, uma expectativa legítima de que os detalhes da *philosophia moralis applicata* de Kant serão finalmente tratadas com algum detalhe (LOUDEN, 2002, p. 33)

O problema é que Kant nunca chegou a dizer de maneira detalhada o que seus leitores procuravam em suas lições de antropologia, de modo que as expectativas de uma explicação sobre o que ele chamava de *antropologia moral* nunca foram de fato atendidas. Kant nunca detalhou de que maneira essa segunda parte da moral se relacionaria com a primeira, ou seja, como essa parte empírica se relacionaria com a parte não-empírica e muito menos chegou a explicar porquê essa antropologia (como segunda parte da moral) seria constituinte da primeira. O que temos, de fato, são trechos de texto sobre o que Kant entendia dessa antropologia moral nos escritos sobre a história, educação, religião e ética, mas nada sistematizado ou organizado claramente para dar conta desse tipo de antropologia. Todavia, isso não deve ser motivo de lamento, pois como diz Louden:

(...) enquanto nós, infelizmente, não encontrarmos uma articulação abrangente e sistemática da "contraparte da metafísica dos costumes" em nenhuma lição de antropologia de Kant (ou em qualquer outro lugar de seus escritos), é definitivamente o caso de que elas reverberam fortemente, com múltiplas mensagens e implicações morais. Ao invés de continuamente lamentar o fato de que as lições de antropologia não nos fornecem uma caracterização explícita, sistemática e detalhada do "outro membro da divisão da filosofia prática como um todo, "antropologia moral", sugiro que nos voltemos para a tarefa mais construtiva de esclarecer e integrar essas mensagens morais (LOUDEN, 2002, p. 34).

O que precisa ser feito é um verdadeiro papel de detetive para encontrar o lugar dessa *antropologia moral* no sistema filosófico de Kant. Uma vez que Kant

tenha afirmado em vários momentos que a moralidade não pode existir sem a antropologia convém a nós tentarmos dar um sentido a isso.

Louden consegue extrair pelo menos três mensagens centrais sobre a antropologia moral analisando as *lições de antropologia* de Kant: a) a primeira diz que *é preciso tornar a moralidade algo efetivo na vida humana* (Cf. LOUDEN, 2002, p. 35). Essa mensagem nos conduz a ideia de que uma antropologia desse tipo (moral) é útil à humanidade, pois tal conhecimento permite a nós nos transformar e nos aprimorar para nos tornar seres humanos melhores, ainda que seu uso tenha de ser entendido em um sentido prático e não meramente pragmático; b) a segunda mensagem afirma que a antropologia moral nos é útil como um *conhecimento do mundo* (*Weltkenntnis*) (LOUDEN, 2002, p. 38). Sem tal *conhecimento do mundo*, os princípios morais nunca poderão ser colocados em prática em um contexto humano (Cf. KANT, **GMS**, AA 04: 389; 412). Como diz Louden (2002, p. 39): “os seres humanos não podem simplesmente ir ao encontro com a ética pura, sem auxílio; um conhecimento básico da sua situação empírica é um pré-requisito necessário se os princípios da ética pura devem ser de algum uso para eles”; c) a terceira mensagem afirma que existe uma *vocação das espécies humanas* (*Bestimmung*). Essa mensagem nos conduz à ideia de que essa vocação, ou destinação, só pode ser alcançada pela espécie (e não pelo indivíduo), indicando uma relação com a noção de progresso na história e a necessidade tanto de uma educação como de uma organização política e social específica para que a humanidade consiga alcançar sua vocação coletivamente.

As instituições políticas, uma boa educação e os melhores conceitos de religião são os meios apropriados para promover essa *Bestimmung* nos seres humanos:

Em relação à primeira, a tarefa é desenvolver formas republicanas de governo, "onde cada cidadão tem que ter sua própria voz" (*Mrongovius* 25:1427); i.e., onde todos os cidadãos estão envolvidos no processo de fazer leis, e onde a liberdade, igualdade e independência de cada membro da sociedade é respeitada (cf. *Gemeinspruch* 8:290) (...). Em relação à segunda, (...) o aprimoramento da educação (...) [tinha como objetivo] ensinar os alunos a tornarem-se "cidadãos do mundo." (...) Em relação à religião – a terceira maneira de atingirmos nossa *Bestimmung* – a disciplina religiosa também é necessária, "para que o que não pode ser alcançado através da coerção externa, possa ser afetado através de uma coação interna (a coação da consciência)" (*Anth* 7:333n). (LOUDEN, 2002, p. 42).

Diante disso que foi apresentado, podemos perceber que as *Lições de Antropologia* de Kant podem nos fornecer indícios de uma *antropologia moral* específica que funciona como uma outra parte da *Metafísica dos Costumes*.

Todavia, ainda que essas questões apresentem uma contribuição sobre a antropologia como um todo, também apresenta alguns problemas que não entraremos em detalhe aqui, mas que foram trabalhados por Louden em sua obra **Kant's impure ethics: from rational beings to human beings**³⁹, uma vez que essa *antropologia moral* seria a parte *impura* da ética kantiana.

O que nos interessa aqui é que desses problemas surgem implicações em relação às *ciências sociais* como um todo, uma vez que o posicionamento de Kant diverge daquele que será defendido por Weber, a saber, de uma ciência social desprendida de valoração por parte do pesquisador. Ao contrário do que Weber descreve, Kant procura analisar as ciências sociais e a antropologia como um empreendimento carregado de valor por parte do pesquisador, pois tais investigações são guiadas pela moral e, como dito acima, deve nos auxiliar a nos tornar seres melhores e, conseqüentemente, melhorarmos nosso mundo, com o objetivo de criar um reino moral (Cf. LOUDEN, 2002, p. 44).

Esse ponto nos é interessante para o argumento central de nossa tese porque vemos que o entendimento da antropologia, nesses termos, é uma forma de construir uma *Übergang* entre os reinos da liberdade e natureza, ou seja, a antropologia é um modo de realização possível da *passagem* entre esses dois domínios da filosofia de Kant. Nesse sentido, estamos de acordo com as palavras de Louden:

Conhecer a nós mesmos e ao nosso mundo cai sob o imperativo moral de tornar a nós mesmos e o nosso mundo moralmente melhores. Finalmente, buscamos o conhecimento antropológico, para levarmos adiante o objetivo de criar um reino moral; de construir o que Kant chamou de *Übergang* (passagem) entre a natureza e a liberdade (LOUDEN, 2002, p. 44).

Louden está nos mostrando que a cisão entre ciência e valor deve ser repensada e que a antropologia kantiana indica um caminho oposto ao seguido por Weber, no sentido de que tal ciência deve sim ser imbuída de valor moral, ou seja, a antropologia deve ser guiada pela moral e o homem possui a necessidade de criação de estruturas jurídicas e políticas para que a realização dos ideais morais

³⁹ LOUDEN, Robert B. **Kant's impure ethics: from rational beings to human beings**. USA: Oxford University Press, 2000.

criados pela razão em seu sentido prático (liberdade) possam se realizar no reino da natureza. Como veremos, tal realização é possível apenas na espécie humana e, por isso, a análise filosófica de Kant sobre a história se torna fundamental para compreendermos o desenvolvimento das disposições naturais dos seres humanos e a passagem da liberdade à natureza.

Nesse sentido, os próximos passos serão cruciais para entender como esta *passagem* e a *tese do progresso*, analisada agora sob a ótica de uma *filosofia política* e da *Educação* em Kant, estão interligadas e assumem um papel central nos escritos sobre a *filosofia da história*, pois a *passagem* de uma vida natural para uma vida livre depende dos homens se organizarem *política* e *educacionalmente* para que a humanidade possa atingir o seu *fim* e cumprir sua *destinação moral* por meio do estabelecimento de uma *ordem internacional racional e livre* e que alcance todas as nações.

7 PASSAGEM E PROGRESSO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT

Paulo Tunhas, em seu texto **Kant e a Política** (2010) procura lidar com a *Filosofia Política* de Kant a partir da ideia de *sistema* e sob dois pontos de vista distintos: o ponto de vista da continuidade, que remete à ideia de *completude do sistema* e que se manifesta em todas as suas esferas (no domínio da natureza e da liberdade); e o ponto de vista da *dinâmica* desse mesmo *sistema* que, em suma, quer demonstrar o aspecto essencial do mesmo no que diz respeito ao surgimento de questões que estão presentes em cada região e que possuem um engendramento próprio, dinâmico.

Assim, Tunhas chama a atenção para o fato de que a *passagem* de uma região para a outra, dentro do sistema kantiano, encontra-se diante de abismos, obstáculos e resistências que precisam ser analisados. Como o próprio intérprete escreve:

(...) no que diz respeito à região política (...), o abismo é a própria exigência da sociedade civil; o obstáculo, a heterogeneidade entre as boas inclinações e os maus pendores; e a ponte, ou **passagem**, sobre o abismo revela-se ser a instituição da constituição republicana (uma passagem que substitui um impossível salto: a eliminação dos maus pendores e um infinito progresso das boas inclinações). (TUNHAS, 2010, p. 763-764, grifo nosso).

Para melhor desenvolver essas ideias, Tunhas analisa separadamente esses pontos de vista de modo a compreender melhor qual o papel da *filosofia política* no interior do *sistema* de Kant.

6.1 PASSAGEM E A PERSPECTIVA DA CONTINUIDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT

No que diz respeito ao *ponto de vista da continuidade*, podemos perceber, inicialmente, que *História* e *Política* são duas regiões do domínio da *liberdade* e que estão indicadas na *Dialética* da **KpV** quando menciona o quadro formal do pensamento através do conceito de *Soberano Bem*, que consiste na perfeita adequação da *virtude* e da *felicidade*. Uma vez que a virtude é considerada como condição necessária para a realização da felicidade, podemos perceber que ela consiste em um exercício ininterrupto do homem em alcançar fins, sendo que a história e a política seria, nada mais nada menos, que o local onde esses fins se

afirmarão, sendo manifestos como *disposições naturais* da humanidade rumo a um contínuo progresso.

Nessa acepção, Tunhas distingue o *fim* da *história* e da *política* – regiões do domínio da liberdade – da seguinte maneira: “o **fim** da **região política** seria o estabelecimento de um estado civil na sua forma mais forma mais perfeita, isto é, sob uma *constituição republicana*. O **fim** da **região história** consiste no advento da *paz perpétua*, atingida através de uma sociedade, ou federação, das nações” (TUNHAS, 2010, p. 764). Como sua pesquisa trata exclusivamente da região da política, deixa por completo a análise da história e passa a voltar-se exclusivamente para análise da região política começando por entender o *fim* desta na instituição de uma constituição civil.

Assim, vamos perceber nos escritos kantianos que o *fim* de um *estado civil* é também um dever ou, como Tunhas denomina: é uma *virtude política*. Em suma, temos o dever de nos esforçar para realizar esse *fim*, pois sem uma sociedade civil administrando universalmente o Direito, que é a tarefa suprema da *Natureza*, a humanidade não poderá nunca realizar suas disposições naturais ao bem.

Essa sociedade civil nada mais é que a instituição de uma coerção pública legal que tem por missão preencher as lacunas que configura o estado de natureza, sendo que a forma mais pura, perfeita e legal de coerção é mediante a instituição de uma *Constituição Republicana*, pois nesta a liberdade é encarada como um princípio fundamental; a lei passa a ordenar por si mesma, conforme o direito; ela é a única moralmente boa; a única que representa um *fim* que também é um *dever*; ela não se funda no princípio da felicidade, mas da liberdade; ela assegura-nos um progresso constante rumo ao melhor.

Pode-se perceber que esta forma de constituição civil (a Republicana) está alinhada ao *ponto de vista da continuidade* e que passa a se opor à descontinuidade do estado de natureza que é violenta, pois, nesse, as leis se encontram ausentes, são vazias, e por isso os homens têm a necessidade de abandonar o estado de natureza e ingressar em um estado civil, onde o direito pode garantir a justiça e confrontar a violência por meio de uma coerção legalmente constituída. Podemos perceber isso quando Kant escreve que:

Do direito privado no estado de natureza procede o postulado do direito público: quando não podes te furtar a viver lado a lado com todos os outros, deves abandonar o estado de natureza e ingressar com eles num estado jurídico, isto é, uma condição de justiça distributiva. O fundamento deste

postulado pode ser desenvolvido analiticamente a partir do conceito de direito nas relações externas, no confronto com a violência (*violentia*). (KANT, **MS**, AA 06: 308, p. 151)

Assim, o estado civil, ao instituir uma coerção publicamente legal, tem como objetivo preencher esse vazio, valorizando os princípios essenciais que governam os cidadãos desse modo político, a saber, os princípios da liberdade (enquanto homem), igualdade (enquanto súdito) e independência (enquanto cidadão).

Para Kant a *Constituição Republicana* é a forma mais perfeita de uma *Constituição Civil*. Podemos ver isso no Primeiro Artigo definitivo na obra a Paz Perpétua:

A constituição fundada, primeiro, segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da igualdade dos mesmos (enquanto cidadãos), é a única que deriva da ideia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição republicana (KANT, **Paz**, 08: 350, p. 11).

Tunhas (2010, p. 766), diante disso, assinala que essa *Constituição Republicana* “é a única que toma a liberdade por princípio, e onde a lei ordena por si mesma”, ou, dito de outra maneira, ela é a única conforme ao direito. Ele continua servindo-se do texto da *Doutrina do Direito* da **MS** para argumentar que uma República nada mais é que um povo considerado como Estado, como podemos ver nas palavras do próprio Kant:

O ato pelo qual um povo se constitui num Estado é o contrato original. A se expressar rigorosamente, o contrato original é somente a ideia desse ato, com referência ao qual exclusivamente podemos pensar na legitimidade de um Estado. De acordo com o contrato original, todos (*omnes et singuli*) no seio de um povo renunciam à sua liberdade externa para reassumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, ou seja, de um povo considerado como um Estado (universi). (KANT, **MS**, AA 06: 315, p. 158).

Desse modo, Tunhas adiciona que esse povo considerado como Estado e organizado em uma constituição Republicana é a única moralmente boa, a única que representa um *fim* que é também um *dever*. Não se funda no princípio da felicidade, mas da liberdade. Ela é capaz de assegurar um progresso constante rumo ao melhor.

E o critério que define como devemos escolher a forma de governo e que melhor se aproxima da constituição republicana é o critério da *representatividade*, pois a república depende de um certo grau de representatividade e esse princípio está perfeitamente adequado ao ponto de vista da continuidade que estamos descrevendo aqui, uma vez que o soberano, em uma constituição republicana, representa, sem fraturas radicais, a *vontade geral do contrato social originário*, ela continua o contrato social que deu origem a constituição civil, sem rupturas.

Sobre essa ideia do *contrato originário*, vale a pena mencionarmos aqui a caracterização que Terra faz deste conceito em seu livro **A Política Tensa** (1995, p. 36):

O **contrato originário** não é propriamente um pacto de associação de sujeição. Não é um clássico pacto de associação, já que existem sociedades antes do contrato. Kant deixa bem claro que o que se opõe ao estado natural é o estado civil, e não o estado social. Não seria também um pacto de sujeição, uma vez que a questão básica não é a do povo pactuando com seu governante. O contrato originário nesse sentido é único, um contrato jurídico-político que possibilita o estado civil, o estado jurídico.

Com efeito, a aproximação da constituição civil republicana a esse contrato social originário, princípio fundamental que inaugura uma constituição, deve fazer-se continuamente, a partir de reformas e não de revoluções. Essa perspectiva da continuidade é fundamental para que se mantenha o contínuo progresso sem incorrermos em um rompimento radical da mesma. Por isso, o político moral deve apontar as falhas dessa *Constituição Republicana* e reformá-la, tendo em vista sempre o ideal do contrato originário, devendo se deixar guiar não pela felicidade, mas sim pelos princípios puramente morais. Para que isso ocorra, Tunhas não deixa de mencionar que uma das exigências da política moral é o da *publicidade*. Ele busca fundamentar essa ideia a partir do texto da **Paz Perpétua** de Kant, onde ele escreve que:

Toda a pretensão jurídica deve ter a possibilidade de ser publicada; por isso, a publicidade, já que é muito fácil julgar se ela ocorre num caso concreto, isto é, se lhe é possível, ou não, harmonizar-se com os princípios do agente, pode subministrar a priori na razão um critério oportuno e de fácil utilização, para conhecer imediatamente no último caso, por assim dizer mediante um experimento da razão pura, a falsidade (ilegalidade) da pretensão suposta (*praetensio juris*) (KANT, **ZeF**, AA 08: 381, p. 46).

Essa ideia de Kant leva à descrição da fórmula transcendental do direito público: “são injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens,

cujas máximas se não harmonizem com a publicidade” (KANT, **ZeF**, AA 08: 381, p. 46). É por isso que diante de um governo despótico não existe publicidade e toda e qualquer rebelião (mecanismo pelo qual um estado despótico é dissolvido) seria contrário a esta ideia de continuidade que procuramos descrever aqui. Tunhas procura organizar essas ideias de Kant dizendo que:

O princípio da publicidade ecoa, de um certo modo, os procedimentos de universalização das máximas, fundamentais na moral kantiana. A publicidade “pode servir comodamente de critério puramente intelectual para reconhecer, através apenas da razão, a injustiça de uma pretensão jurídica”. Isto conduz-nos a uma “fórmula transcendental do direito público”: “todas as ações relativas ao direito de outrem cuja máxima não é suscetível de publicidade são injustas”. Uma máxima que não tolera a publicação é forçosamente uma máxima injusta. Este princípio, puramente negativo, “possui a evidência e a certeza dos axiomas, e a sua aplicação é fácil”. (TUNHAS, 2010, p. 769).

Nessa perspectiva, uma rebelião nunca pode ser tomada como máxima pois torna incerta sua constituição jurídica e nos conduz novamente à insegurança do estado de natureza: “como as máximas rejeitadas pelo imperativo categórico, as máximas que o princípio de publicidade eliminam não podem subsistir sem se verem minadas pela autocontradição” (TUNHAS, 2010, p. 770). Por certo, a essa perspectiva *negativa* do princípio da publicidade se segue uma outra *positiva*, que quer dizer que uma máxima qualquer precisa estar alinhada a esse princípio para ter validade.

Esta fórmula [positiva] é pelo menos tão importante quanto a fórmula negativa. Com efeito, todos os cidadãos devem poder apresentar publicamente as suas razões de queixa contra o Estado. Sobretudo, “a proibição da publicidade impede o progresso de um povo em direção ao melhor, mesmo no que diz respeito à menor das suas exigências, isto é, o seu direito natural.” (TUNHAS, 2010, p. 770)

A proibição da publicidade representa uma proibição da própria liberdade de pensar. Com efeito, essa proibição seria dramaticamente penosa para a humanidade pois impediria o uso público da razão, mecanismo pelo qual a *Aufklärung* poderia ser levada a cabo, tornando o homem um sujeito emancipado que sairia da minoridade auto imposta (**WA**, AA, 08: 35). Nessa lógica, Tunhas termina sua argumentação sobre esta ótica da continuidade que perpassa a região política e liga em si todos os temas dessa perspectiva no *princípio da publicidade*: “a continuidade legal da constituição civil, a da constituição republicana, a exigência da representatividade, a

reativação do contrato originário e o gesto do político moral” (TUNHAS, 2010, p. 771).

6.2 PASSAGEM E A PERSPECTIVA DA PROGRESSÃO DINÂMICA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT

Nesse tópico vamos analisar alguns elementos que compõem a argumentação defendida por Tunhas no que diz respeito à *perspectiva da progressão dinâmica* dessa região política em Kant.

Ainda que haja diversas objeções sobre o princípio da felicidade em política, essa ideia desempenha uma função especial no pensamento kantiano, pois a realização dela no universo é um dever no qual devemos trabalhar. Para explicar melhor isso, precisamos voltar nossa atenção para o abismo interior da política. Tunhas procura demonstrar que esse abismo é *estado civil*.

Em que é que o estado civil é um abismo? Um abismo não se define forçosamente de um modo meramente negativo, como (...) a insondabilidade da intenção ou a indeterminação decisional. Pode-se definir também de uma forma positiva tal como o abismo da ação virtuosa. (...) Ele [estado civil] representa uma exigência da razão – o estado civil é uma ideia da razão, o *telos* do estado de natureza – que é contrariada em virtude de certas inclinações próprias à humanidade, que colocam naturalmente obstáculos à sua realização. O estado civil representa um abismo na medida em que o comércio recíproco dos homens num Estado, obedecendo a uma constituição, **se encontra perpetuamente ameaçado, ameaçado do interior** (TUNHAS, 2010, 771-772, grifo nosso).

Essa ameaça decorre da famosa tese da *insociável sociabilidade* a que nós estamos sujeitos (Cf. KANT, **laG**, AA 08: 20). Nessa acepção, é importante destacar que, para Kant, qualquer *Ideia* é, em geral, um abismo. E, no caso em questão, a *Ideia* de um *estado civil* é um abismo que se realiza no *Estado*, que nada mais é do que a representação de uma *ideia* que deve se realizar no *mundo natural*, que deve servir de fio condutor para se realizar na figura do *Estado*, de um contrato social capaz de unificar uma multidão de homens sob a ótica do *Direito*, de leis jurídicas próprias que representam a vontade comum dos homens. Mas, da mesma forma, os maus pendores e a más inclinações presentes nos homens minam, do interior, essa possibilidade de criação de um *Estado Civil*.

O abismo decorre dessa característica: temos boas inclinações, mas ao mesmo tempo, maus pendores. Por conta dos maus pendores, precisamos da instituição do *Estado Civil*, de modo que esse barre e impeça a ação desses maus pendores presentes em nós, que tanto resiste à *virtude política*.

Esse é o abismo diante do qual a região política se encontra: os maus pendores não podem ser eliminados, mas, da mesma forma, as boas inclinações nunca poderão progredir ao infinito se os maus pendores se sobrepuserem a elas, por isso a necessidade de um *Estado Civil* que consiga gerenciar essa *insociável sociabilidade*.

E aqui chegamos no ponto que interessa à nossa tese. Segundo Kant,

(...) a constituição republicana é a única perfeitamente adequada ao direito dos homens, mas é também a mais difícil de estabelecer, e mais ainda de conservar, e a tal ponto que muitos afirmam que deve ser um Estado de anjos porque os homens, com as suas tendências egoístas, não estão capacitados para uma constituição de tão sublime forma (KANT, **ZeF**, AA 08: 349, p. 28).

Nesse sentido, podemos perceber que a criação da *Constituição Republicana* será a responsável pela *passagem* desse abismo pois é a mais perfeitamente adequada ao direito dos homens. É ela quem permitirá a “regulação eficaz dos conflitos no seio da sociedade” (TUNHAS, 2010, p. 772). No entanto, para que isso ocorra, será necessário o exercício da *virtude política* e uma coisa é certa: “por razões que tem a ver com aquilo que se pode designar por abismo fundador do domínio da liberdade, a insondabilidade da intenção (...), o desejo do Soberano Bem não poder ser nunca afirmado como patente entre os homens” (TUNHAS, 2010, p. 772-773).

Nesse ponto de vista, a criação da *Constituição Republicana* pode ser considerada um desejo que desempenha um papel civilizador na sociedade por meio da dissimulação. Entendendo essa dissimulação como a *arte da aparência*, podemos afirmar que tal constituição servirá como uma forma de levar os seres humanos a se identificarem com a *aparência* de um *reino dos fins* que nos conduz ao melhor, sendo que essa identificação só se torna possível em uma comunidade.

Por isso Tunhas (2010, p. 773) vai defender que a *passagem* desse abismo só pode acontecer por meio de uma *Constituição Republicana*, pois ela “é a única que resulta do contrato originário, a única compatível com a liberdade dos membros da sociedade enquanto homens, com a sua submissão a uma legislação comum

como súditos; e, por fim, com a sua igualdade como membros de um Estado”. Com efeito, essa constituição civil baseada em um Republicanismo deve ser o objetivo a ser alcançado pela humanidade para que as reações das más inclinações dos homens anulem (ou apenas modere) os seus efeitos no reino da natureza, de modo que ele seja ao menos um bom cidadão, caso não consiga ser moralmente bom. Do mesmo modo, em uma *Constituição Republicana* a reforma moral dos homens pode tornar-se possível: esse mecanismo da natureza, que opõe uns aos outros os interesses particulares, e que assim os anula, joga a favor da constituição republicana e, mais genericamente, da paz, tanto interior como exterior” (TUNHAS, 2010, p. 774).

Essa ideia está fundamentada no texto da **ZeF** de Kant, quando ele afirma que mesmo entre um povo de demônios a *constituição republicana* seria possível, bastaria eles aceitarem esse entendimento:

O problema do estabelecimento do Estado, por áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: «Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm reciprocamente, pelo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más.» Um problema assim deve ter solução. Não se trata, de facto, do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; a tarefa consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo das suas disposições pacíficas no seio de um povo e de modo tal que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coactivas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força (KANT, **ZeF**, AA 08: 365, p. 29).

Com essas ideias nós podemos chegar à conclusão de que a *Filosofia Política* de Kant, e o problema por excelência da política, tem como escopo a criação de uma *Constituição Civil Republicana*, sendo que seu objeto de análise consiste na tese da *insociável insociabilidade* presente na humanidade. Em suma, pensar a política é pensar o abismo que lhe é inerente e pensar também a *passagem* para transpor este abismo.

Todavia, somente aliado à região da história essa *passagem* poderá fazer sentido plenamente. Por isso Terra (1995, p. 40-41) vai enfatizar que uma *Constituição Civil Republicana*, baseada em um *contrato originário*, é uma *ideia* que serve de fio condutor para o direito se organizar, servindo como padrão para a essência do caráter *jurídico-político* de um Estado. Por isso, serve também, para

pensar os processos e as possíveis transformações dos estados, pois o contrato não está no começo, mas no *fim* da história, ele é a sua meta.

8 PASSAGEM E PROGRESSO NA EDUCAÇÃO DE KANT

O objetivo nesse capítulo da tese é realizar uma análise geral de como Kant pensa a educação, para em seguida demonstrar que essa educação cumpre um papel fundamental no curso da história, o papel de realizar a *passagem* da liberdade à natureza.

Pretende-se demonstrar que é por meio da educação que conseguiremos fazer com que a espécie humana cumpra na história o *plano da natureza*. Desse modo, em um primeiro momento, analisaremos em que consiste esse plano da natureza para, em seguida, verificar como a educação é pensada por Kant, de modo que se possa entender a sua função primordial para o cumprimento desse plano da natureza.

8.1 HISTÓRIA E EDUCAÇÃO EM KANT: O PLANO DA NATUREZA

Em seu texto intitulado **Nature or Providence** (2001), Kleingeld oferece uma chave de leitura para entender melhor como funciona esse plano oculto que a natureza imprimiu nos seres humanos. Ela mostra que Kant, em seu texto **laG**, apresenta a *história* como algo que está seguindo um *plano da Natureza*. Essa ideia é corroborada quando se analisa o § 83 da **KdU** onde Kant fala do *último fim* da natureza como sistema teleológico⁴⁰ e também é respaldado no texto da **Paz Perpétua**.

Ainda que essa ideia pareça uma metáfora ultrapassada, Kleingeld defende que Kant não expõe isso nestes textos sem um propósito, ela afirma que Kant quer, com isso, dar uma interpretação precisa sobre o modo como ele pensa a *história*. Kleingeld cita alguns intérpretes⁴¹ que defendem a tese de que, quando Kant fala de um *plano da natureza*, ele apenas está se utilizando de uma *maneira de falar*. Mas

⁴⁰ “mostramos acima que temos razões suficiente para ajuizar o homem, não simplesmente enquanto ser da natureza como todos os seres organizados, mas também, aqui na terra, como o último fim da natureza, em relação ao qual todas as restantes coisas naturais constituem um sistema de fins, segundo princípios da razão e, na realidade, não para a faculdade de juízo determinante, mas aquilo que, como fim, deve ser estabelecido através de sua conexão com a natureza, então, ou o fim tem que ser de tal modo que ele próprio pode ser satisfeito através da natureza na sua beneficência [*Wohltätigkeit*], ou é a aptidão e habilidade para toda a espécie de fins, para o que a natureza (tanto externa, como interna) pode ser por ele utilizada. O primeiro fim da natureza seria a felicidade e o segundo a cultura do homem” (KANT, **KdU**, AA 05: 429, p. 270).

⁴¹ Como por exemplo, Harry van den Linden, Louis Dupré, Pierre Laberge, Otrified Höffe e David Linstead.

mostra também que Allen Wood chama a atenção para o fato de que ver isso sob a ótica da teleologia, no sentido de que a *Natureza* é considerada um todo ordenado *teleologicamente* e de que natureza é um princípio regulativo, nos ajuda a torná-la mais inteligível para nós. Com isso, Kant não quer defender dogmaticamente que existe uma teleologia. Dada a constituição das faculdades cognitivas, não se pode conhecer esse princípio teleológico, mas o mesmo não deixa de ser útil.

Em outros textos é possível ver Kant utilizar o termo *Providência* em um sentido muito parecido com o da *Natureza*. Diante disso, se faz necessário pensar em uma diferença entre *Natureza* e *Providência*. Kleingeld apresenta algumas teses de alguns intérpretes sobre esses dois conceitos.

Primeiramente destaca a versão de David Lindstedt⁴², que considera a *Natureza* como que trabalhando *Providencialmente* para a realização dos seus fins, uma espécie de postulado semelhante a Deus (tal como defendido nos postulados da razão da segunda *Crítica*).

Depois cita a interpretação de Pierre Laberg e Louis Dupré, que afirmam que esses dois conceitos, *Natureza* e *Providência*, não podem ser sinônimos, indicando que no trabalho maduro de Kant ele prefere o termo *Natureza*, que não possui uma conotação sobrenatural. Para defender isso, esses intérpretes se apoiam no texto **laG**, oitava proposição⁴³, e o texto **ZeF**⁴⁴, quando Kant afirma, ele mesmo, que prefere *Natureza* à *Providência*.

Segundo Pierre Laberge⁴⁵, Kant preferia inicialmente em seus escritos o termo *Providência*, mas acabou mudando quando descreveu a teleologia na terceira *Crítica*⁴⁶.

⁴² Cf. LINDSTEDT, David. **Kant: progress in Universal History as a postulate of practical reason.** In: *Kant-Studien*, n. 90, 129-147, 1999.

⁴³ Podemos considerar a história da espécie humana em seu conjunto como a realização de um plano oculto da natureza para a consecução de uma constituição estatal interiormente perfeita e, para esse efeito, também externamente, como a única condição em que a natureza pode desenvolver plenamente todas as predisposições da humanidade. (KANT, *Idee*, VIII, p. 39)

⁴⁴ Na parte do Suplemento primeiro, intitulada da Garantia da Paz Perpétua, como se segue: “O uso do termo *natureza*, tratando-se aqui somente da *teoria* (não de religião) é também mais apropriado para os limites da razão humana (que deve manter-se, no que diz respeito à relação dos efeitos com suas causas, dentro dos limites da experiência possível) e mais *modesto* que o termo de uma *providência* à que pudéssemos reconhecer, termo com o que se chega a colocar presuntuosamente as asas de Ícaro para poder aproximar-se do sentido de seu desígnio inescrutável.” (KANT, **ZeF**, AA, VIII, p. 85)

⁴⁵ Cf. LABERGE, Pierre. **Von der Garantie des ewigen Frieden.** Berlin: Akademie Verlag, 2004, p. 149-170.

⁴⁶ Kleingeld diz que o problema dessa tese é de que **ZeF** tenha sido escrita em 1790 (mesmo ano da publicação de KdU) ainda que publicada em 1795 (ano de publicação de **A paz perpétua**).

Diante dessas hipóteses interpretativas, Kleingeld fala que o problema da preferência de Kant por *Natureza* ou por *Providência* não é meramente terminológica, mas é um sintoma da *filosofia da história* de Kant que cumpre uma função dentro da sua filosofia teórica e prática.

Primeiramente, ao analisar o propósito e a metodologia do texto da **IaG**, Kleingeld percebe um propósito duplo, indicando que Kant muda *Natureza* para *Providência* quando ele muda sua discussão *teórica* da ordem na história, para a *moral* da visão da história. Com isso, ela mostra também que a terminologia kantiana em outros textos é condizente com essa interpretação.

Com efeito, Kant argumenta que existem bons fundamentos para considerar a história como um processo teleológico rumo ao melhor, baseando-se assim na esperança de que os fins morais e políticos possam ser realizados.

Na **KrV** (A691/B719) Kant afirma que, por pior que possa ser, onde imaginamos uma conexão teleológica encontra-se uma conexão física. Desse modo, olhar para a *Natureza* como uma unidade sistemática, implica pensá-la como se fosse ordenada por uma *Inteligência Suprema*: isso é uma *Ideia*, um modelo (Cf. **KrV**, A670/B699). Porque não tem uma conotação com o sobrenatural (religião) é melhor falar em *Natureza* e não em *Deus*. A ideia de uma *Natureza* personificada é condizente com a *ideia regulativa de Deus*, mas por conta da conotação com o sobrenatural, é preferível se referir à *Natureza* apenas. É exatamente esse o contexto do uso da palavra *Natureza* que Kant usa no texto da **IaG**. Na VIII proposição, ele diz que as ações humanas devem ser abandonadas como qualquer outro tipo de aparência natural, uma vez que todos são determinados por leis naturais.

Kant desenvolve uma *ideia regulativa* da história como um processo *teleológico*. O *Princípio* organizador da história é o processo teleológico do desenvolvimento das disposições racionais do homem. A *Natureza* organiza as coisas e os homens de um jeito específico, através da *sociabilidade insociável*, do antagonismo social que gera guerras e conflitos, mas que podem ser interpretados como estágios desse desenvolvimento das disposições naturais no homem.

Como consequência desse antagonismo social, serão estabelecidos Estados com poderes coercitivos para administrar a justiça e preservar a paz internacional. Em um ambiente de paz e de Direito pode-se desenvolver as disposições racionais

no homem e transformar a sociedade em um todo moral. Isso pode até não ser verdadeiro (do ponto de vista da *filosofia teórica* de Kant), mas é útil.

Cabe agora, compreender qual é o papel da educação nesse empreendimento. Por isso, nos próximos tópicos, pretende-se realizar esta análise, pois acredita-se que a partir dos textos de Kant, a educação cumpre um papel fundamental nesse processo em cumprir as disposições racionais que pretendem transformar a sociedade em um todo moral e, com isso, favorecer uma *passagem* da liberdade à natureza nessa perspectiva.

8.1.1 Kant e a educação: pressupostos iniciais

Kant acredita que o elemento principal da educação é o sujeito moral, sendo que esta – a educação – é uma arte que precisa ser aperfeiçoada de geração em geração, para que a espécie humana, como um todo, possa chegar a um nível de estado melhor possível no futuro e que possa cumprir sua destinação moral segundo a ideia de humanidade.

Kant mostra a importância da educação na sua obra **Sobre a Pedagogia** (KANT, **Päd**, AA 09, p. 32) afirmando que essa é o maior e mais árduo problema que o ser humano pode enfrentar. Boa parte do problema consiste em ter de conciliar a submissão às leis com o exercício da liberdade:

É preciso habituar o educando a suportar que a sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente a sua liberdade. Sem essa condição, não haverá nele senão algo mecânico; e o homem, terminada a sua educação, não saberá usar sua liberdade. É necessário que ele sinta logo a inevitável resistência da sociedade, para que aprenda a conhecer o quanto é difícil bastar-se a si mesmo, tolerar as privações a adquirir o que é necessário para tornar-se independente (KANT, **Päd**, AA 09, p. 33).

A partir disso, Kant mostra que é preciso, desde os primeiros momentos da educação de uma criança, permitir-lhe usar a sua liberdade em todos os seus movimentos, exceto quando estes lhe colocarem em situação de perigo; deve-se mostrar que seus objetivos podem ser alcançados e que, no momento que lhe advir alguma proibição coercitiva, deverá compreender que isso se faz necessário para que aprenda a bem utilizar sua liberdade, de modo que os outros, dentro da sociedade, não sejam impedidos de também buscar seus propósitos. É desse modo que se compreende a ideia kantiana de que o *fim último* da *educação* é tornar o

homem um *cosmopolita*, um cidadão do mundo. É impossível que o homem, por si só, alcance essa destinação que lhe é própria. Ele só poderá alcançá-la por meio do desenvolvimento da espécie humana como um todo. O problema da educação não é um problema individual, ao contrário, é um problema coletivo, da humanidade.

A educação é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações. Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas e, assim, guie toda a humana espécie a seu destino (KANT, *Päd*, AA 09, p. 19).

Kant escreve que a *Providência* não colocou o homem no mundo pronto e acabado, mas colocou uma disposição para o bem. Cabe a este, agora, desenvolver essas disposições: “tornar-se melhor, educar-se e, se é mau, produzir em si a moralidade: eis o dever do homem” (KANT, *Päd*, AA 09, p. 20). Por esse motivo, a educação é o trabalho mais árduo e o maior problema que se apresenta aos homens. Esse processo não pode acontecer a não ser pouco a pouco e, “somente pode surgir um conceito de arte de educar, na medida em que cada geração transmite suas experiências e seus conhecimentos à geração seguinte, a qual lhes acrescenta algo de seu e os transmite à geração que lhe segue” (KANT, *Päd*, AA 09, p. 20).

Kant afirma que não se pode educar segundo o momento presente, mas sempre em vista de um estado melhor da humanidade, em um possível futuro, segundo uma ideia reguladora de moral, que é o *fim último* de toda espécie humana. Ele chama a atenção para o fato de que se deve propor como fim último o bem geral a que a humanidade está destinada. Esse bem geral é uma *Ideia* reguladora que se transforma em uma espécie de norma para as ações dos homens em sociedade. Isso mostra como Kant compreende o homem e a maldade que está nele: “Na verdade, não há nenhum princípio do mal nas disposições naturais do ser humano. A única causa do mal consiste em não submeter a natureza a normas. No homem não há germes, senão para o bem” (KANT, *Päd*, AA, 09, p. 23).

Mas como tornar efetiva essa arte da educação? Só há um meio de realizar isso: a educação deve estar pautada na razão. Somente a razão poderia ajudar os homens a desenvolver suas disposições para o bem ou, em outras palavras, para o seu *fim último*, a destinação moral que é própria de toda a humanidade: “a arte da educação ou pedagogia deve, portanto, ser raciocinada, se ela deve desenvolver a

natureza humana, de tal modo, que esta possa conseguir o seu destino” (KANT, **Päd**, AA, 09, p. 21).

Além desse pressuposto racional, a educação deve contemplar algumas disposições básicas: o homem deve ter *disciplina*, ou seja, deve impedir sua animalidade por meio de atitudes que domem sua selvageria; deve buscar ao máximo tornar-se *culto* por meio do desenvolvimento de certas habilidades que tornarão o caminho para seu fim último mais eficiente; deve ser *prudente* para que saiba seu lugar na sociedade; e deve, também, cuidar de sua *formação moral*, para que consiga, não somente ser capaz de possuir disposições para um fim, mas sim, ser capaz de escolher bons fins, que são bons fins para a humanidade toda e para si mesmo.

Em relação à sujeição do educando a essas disposições, Kant escreve:

A sujeição do educando pode ser *positiva*: enquanto deve fazer aquilo que lhe é mandado, enquanto não pode ainda julgar por si mesmo, tendo apenas a capacidade de imitar. *Negativa*: enquanto o educando deve fazer aquilo que os outros desejam, se quer que eles, por sua vez, façam algo que lhe seja agradável (KANT, **Päd**, AA 09, p. 32).

Para o autor de **Sobre a Pedagogia**, a sujeição positiva pode levar o sujeito à punição, enquanto que na sujeição negativa o sujeito pode não conseguir o que deseja. Ora, o maior problema que a educação enfrenta é ter que conciliar à submissão as leis que constroem a vontade e a liberdade do sujeito:

(...) É preciso habituar o educando a suportar que a sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem e que, ao mesmo tempo, dirija corretamente sua liberdade. Sem essa condição, não haverá nele senão algo mecânico; e o homem, terminada a sua educação, não saberá usar sua liberdade. É necessário que ele sinta logo a inevitável resistência da sociedade, para que aprenda a conhecer o quanto é difícil bastar-se a si mesmo, tolerar as privações e adquirir o que é necessário para tornar-se independente (KANT, **Päd**, AA 09, p. 33).

Para que o homem se reconheça como humanidade ele precisa querer um fim moral supremo, que passa pelo exercício da liberdade. Essa liberdade, para que não seja uma liberdade ilusória, precisa passar por uma etapa fundamental: um adestramento da natureza e da vontade. O homem necessita, pela coerção e disciplina, obrigar a vontade a querer o que a razão legisla.

Para que o homem se reconheça como humanidade, ele precisa, por intermédio de uma educação moral negativa, fazer emergir a vontade boa, para

depois, por uma educação moral positiva, dar à vontade um poder capaz de tornar o homem um veículo da lei moral, disposto a perseguir os fins da liberdade. Luc Vincent, em sua obra **Educação e Liberdade** (1994, p. 50), escreve que a *disciplina* é parte integrante da cultura, ainda que ele a compreenda como uma parte negativa dela: “o aumento da liberdade concreta é, então, imediatamente contrabalanceado por essa cultura negativa que é a disciplina, visando libertar a vontade do despotismo dos desejos”.

A *cultura* e a *disciplina* estão indissoluvelmente unidas, sendo que a *disciplina* corresponde uma cultura negativa e a *habilidade* uma cultura positiva. Através do desenvolvimento desta última, integrada a uma educação moral, é possível ultrapassar e submeter totalmente a natureza aos fins da liberdade autêntica. Com efeito, a educação deve estar submissa à moralidade.

Diante disso, podemos nos questionar: esta submissão à moralidade, ou seja, definir a natureza humana pela moralidade, não seria justificar um projeto de educação semelhante a um adestramento e esse adestramento não seria o exato oposto daquilo que Kant compreende como *Esclarecimento*, que pressupõe, antes de tudo, liberdade?

Ora, em um primeiro momento, poder-se-ia acreditar que há uma grave contradição no pensamento de Kant. Todavia, ele acredita que a natureza humana está em constante construção. Ela não é simplesmente dada. Somente por isso é que o homem é educável, ou melhor, ele é a única criatura que precisa ser educada. Essa dinâmica da educação serve como compensação pela fragilidade. A educação, nesse sentido, se torna uma oportunidade para a espécie humana se aperfeiçoar. E Kant acredita que sem disciplina, sem um pouco de coerção, se torna impossível qualquer atitude educativa. Conforme fora interpretado por Luc Vincent, a confiança no uso público da razão indica um caminho que permite romper o círculo do educador que confinava o pedagogo em suas próprias luzes (cf. VINCENT, 1994, p. 83).

Celso de Moraes Pinheiro compreende também que a educação pode ser compreendida como o processo inicial do esclarecimento da razão que culmina obrigando o homem a ver-se como humanidade (cf. PINHEIRO, p. 23). Mas o que Kant compreende como esclarecimento? É o que veremos no tópico que se segue.

8.1.2 Kant e o Esclarecimento

O conceito de *Esclarecimento* é trabalhado por Kant em seu artigo de 1784 **Resposta à Pergunta: o que é o esclarecimento?** (WA, AA 08), a partir de duas perspectivas distintas, ainda que complementares: uma perspectiva subjetiva, de um esclarecimento que o indivíduo pode experimentar ao começar a fazer uso do seu entendimento sem auxílio de nenhum guia; e outra perspectiva objetiva, de um movimento político e social que estava acontecendo no século XVIII.

O ponto de conexão entre o sentido subjetivo e o objetivo do Esclarecimento repousa na noção de uso público da razão e que embora seja difícil encontrar referências que acentuem o equilíbrio e as diferenças entre esses dois âmbitos, podemos perceber que é esse conceito que permite a transição da esfera privada para a esfera pública, do individual para o social.

No artigo **WA**, Kant afirma que esclarecer-se é fazer uso do seu próprio entendimento, é pensar por si mesmo, fazer uso da razão de maneira livre. Isso quer dizer que é preciso raciocinar e fazer uso da razão no sentido de refletir segundo as regras que a nossa própria razão nos oferece, em um sentido de autonomia, fazendo com que a razão siga apenas a lei que ela dá a si própria⁴⁷, se livrando dos preceitos e fórmulas que constituem os grilhões da perpétua menoridade. Nesse sentido, esclarecimento não se trata de mudar suas crenças por outras (de abandonar o que o pastor lhe diz como verdade pelo que uma outra autoridade fala, como a ciência), mas trata-se de uma mudança de postura diante de suas próprias crenças, não aceitando o comodismo de ser menor, mas aceitando o esforço contínuo de avaliar as opiniões, de justificar suas próprias crenças individualmente e racionalmente, de maneira crítica e com uma atitude ativa por parte do sujeito. Klein descreve isso fazendo uma referência ao texto da **Log** de Kant.

Mutatis mutandis, pode-se utilizar aqui a seguinte passagem encontrada na *Log*: “se quisermos nos exercitar na atividade de pensar por si mesmos ou filosofar, teremos de olhar mais para o método de nosso uso da razão do que para as proposições mesmas a que chegamos por intermédio dele” [*Log*, AA 09: 26]. Ora, esse modo de pensar livre é tal que não aceita fórmulas e preceitos irrefletidos. Ainda que seja mais fácil e cômodo assumi-los, é preciso submetê-los sempre à avaliação, qual seja, uma reflexão racional pautada sobre os princípios da razão. (KLEIN, 2016, p. 151).

Nesse sentido, o esclarecimento é a saída do homem do seu estado de menoridade, é ousar conhecer (*sapere aude*), é ter a coragem de fazer uso do seu próprio entendimento, sem nenhum guia, apenas por si mesmo. Mas o que impede

⁴⁷ Cf. KANT, **WDO**, AA 08: 45

os homens de querer *ousar* conhecer? O que os leva a querer seguir o que outros determinam? Os motivos que os impedem de pensar por si mesmos, sem nenhum guia, ou seja, de permanecerem na menoridade, são: inércia e covardia.

Inércia e covardia são as causas de que uma tão grande maioria dos homens, mesmo depois de a natureza há muito tê-los libertado de uma direção alheia (*naturaliter maiorennes*), de bom grado permaneça toda vida na menoridade, e porque seja tão fácil a outros apresentarem-se como seus tutores. (KANT, **WA**, AA 08, 2009, p. 407).

É muito fácil, segundo Kant, permanecer na menoridade, pois se há um livro que pensa em seu lugar, um pastor ou um professor que faz todo o trabalho de busca do conhecimento, não é preciso empenhar-se e realizar tal trabalho, basta que estes tutores digam o que fazer.

Uma educação baseada em heteronomia impede-os de pensar por si mesmos, por que é muito mais cômodo seguir o que os guardiões do conhecimento pedem para fazer. Kant escreve que tais tutores:

Após terem emburrecido seu gado doméstico e cuidadosamente impedido que essas dóceis criaturas pudessem dar um único passo fora do andador, mostram-lhes em seguida o perigo que paira sobre elas, caso procurem andar por própria conta e risco. (KANT, **WA**, AA 08, 2009, p. 407).

Ainda que Kant acredite que essa heteronomia seja extremamente perigosa, ele compreende também que é muito difícil sair dela, pois até então, desde o princípio, educação nunca permitiu utilizar o entendimento por conta própria, mas, ao contrário, os processos educativos sempre nos levaram a ser submissos aos tutores do conhecimento. Além disso, aqueles que se aventuraram a pensar por si mesmos sempre fizeram isso de um modo muito inseguro, justamente por que tal atitude não é muito comum em uma sociedade que prega a heteronomia, muito embora o esclarecimento seja praticamente inevitável.

Também quem deles se livrasse, faria apenas um salto inseguro sobre o fosso mais estreito, visto não estar habituado a uma liberdade de movimento desta espécie. Por isso são poucos os que conseguiram, através do exercício individual de seu espírito, desembaraçar-se de sua menoridade e, assim, tomar um caminho seguro. Que um público se esclareça a si mesmo, porém, é bem possível; e isso é até quase inevitável, se lhe for concedida liberdade (KANT, **WA**, AA 08, 2009, p. 408)

Para que o esclarecimento se torne possível, é preciso que haja liberdade. Não uma liberdade aparente, no sentido de fazer o que se quer, mas uma liberdade no sentido de poder fazer um *uso público da razão* nos mais variados assuntos. Não que o *uso privado da razão* possa impedir ou retardar o esclarecimento, no entanto, somente o uso público da razão pode levar os cidadãos a realizar tal feito.

Compreendo, porém, sob o uso público de sua própria razão aquele que alguém faz dela como instruído⁵ diante do inteiro público do mundo letrado. Denomino uso privado aquele que ele pode fazer de sua razão em determinado posto ou encargo público a ele confiado (...). Aqui, evidentemente, não é permitido raciocinar; antes, deve-se obedecer. Porém, tão logo esta parte da máquina se considera como membro de uma inteira república, sim, até mesmo da sociedade civil universal, portanto, na qualidade de alguém instruído, que se dirige por meio de escritos a um público em sentido próprio, pode naturalmente raciocinar, sem que, por isso, prejudique os ofícios a que em parte está ligado como membro passivo (KANT, **WA**, AA 08, 2009, p. 410).

É diante dessa ideia de *uso público da razão* que se pode compreender o motivo pelo qual Kant acredita que o *fim último da educação* – que é levar o homem à moralidade – não pode ser levado a cabo senão pela humanidade (e não pelo indivíduo), pois, é no *uso público da razão* que se pode chegar, pela liberdade, àquela ideia reguladora moral que irá reger as ações dos indivíduos. Somente através do *uso público da razão* o homem pode tornar-se um verdadeiro cidadão do mundo, um cosmopolita.

Com efeito, a educação pode ser compreendida como o processo inicial do esclarecimento da razão para o seu uso público, que culmina obrigando o homem a ver-se como humanidade. O objetivo da educação é levar o homem em direção à sua destinação moral. Esta destinação moral é o ideal a ser seguido no processo de educação, sendo que somente um Estado politicamente justo está apto a capacitar o indivíduo a cumprir esse ideal de perfeição moral. Desse modo, para ter esse ideal efetivado, faz-se necessário que o homem, enquanto coletividade, enquanto humanidade, disponha-se a isto: para ter uma sociedade justa, é necessário um conjunto de cidadãos justos e vice-versa.

Assim, somente a humanidade (a espécie, e não o indivíduo) poderá atingir essa inteira destinação moral do homem e, tendo como objetivo a formação do homem ideal, Kant estabelece que a *disciplina* e a *coerção* são pressupostos fundamentais nesse processo. Inicialmente, esses dois pressupostos visam à formação do caráter, além de serem elementos necessários para a liberdade e a

moral. Todo o processo de esclarecimento e autonomia do sujeito precisa passar por essa etapa da educação, uma vez que são estes os elementos necessários para uma convivência em sociedade.

É na educação que ocorre a *passagem* do homem individual para o homem enquanto humanidade e isso significa a superação do abismo, aparentemente intransponível, criado por Kant nas duas primeiras partes do seu sistema *Crítico*, entre *liberdade* e *natureza*. Desse modo, devemos compreender a educação que leve o sujeito à uma autonomia, levando em conta que a última etapa de desenvolvimento do homem é a formação moral. Kant acredita que não se pode cumprir por si só essa destinação e, além disso, ele afirma que a educação deve apoiar-se em *princípios metafísicos* (Cf. KANT, **MAN**, AA 04, 1990, p. 28) e não devem ser puramente mecânicos, entendendo esses princípios metafísicos tais como os descrevemos no primeiro capítulo desta tese, sobretudo em uma metafísica dos costumes, uma educação em um sentido prático.

Todavia, esta educação prática em Kant não pode negligenciar a educação física, como veremos no tópico seguinte ao analisarmos a divisão que ele estabelece na obra **Päd**.

8.2 EDUCAÇÃO FÍSICA E EDUCAÇÃO PRÁTICA EM KANT

Ao dividir a educação em *física* e *prática*, no decorrer de sua obra **Sobre Pedagogia**, Kant almeja mostrar que a primeira diz respeito ao sentido de que o homem precisa cuidar de sua vida corporal, ou seja, cuidar daquilo que está sobre o regimento das leis da natureza. Prática no sentido moral kantiano, que faz referência a tudo aquilo que está sobre a égide das leis da liberdade. Diante dessa distinção, Kant afirma que a educação consiste no desenvolvimento de três aspectos básicos do homem: desenvolvimento da *habilidade*, ou da *instrução*, a partir de uma formação escolástica, que tem por objetivo habilitar o homem para conseguir todos os seus fins, tornando-o cômico de seu valor como indivíduo; desenvolvimento da *prudência*, cujo fim é torná-lo um cidadão, ou ainda, torná-lo conforme a uma vida em sociedade; e desenvolvimento da *moralidade*, que lhe confere um valor que diz respeito à humanidade. Em relação ao momento onde estas devem ser colocadas em prática, Kant escreve:

A formação escolástica é a mais precoce. Com efeito, a prudência pressupõe a habilidade. A prudência é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria. Por último vem a formação moral, enquanto é fundada sobre princípios que o próprio homem deve reconhecer; mas, enquanto repousa unicamente no senso comum, deve ser praticada desde o princípio, ao mesmo tempo que a educação física, pois, de outro modo, se enraizariam muitos defeitos, aponto de tornar vãos todos os esforços da arte educativa. (KANT, **Päd**, AA 09, p. 35-36).

Kant acredita que o desenvolvimento dessas três etapas deve acontecer de modo gradativo ao longo dos anos, e que apresentar características de um adulto durante a infância é tão prejudicial para o homem quanto demonstrar uma sensibilidade infantil durante a idade adulta.

8.2.1 Kant e a educação física

Kant mostra em sua obra **Sobre Pedagogia** que mesmo que alguém não tome as crianças de imediato para trabalhar com a Educação, é importante que ele saiba tudo que se requer na educação, do princípio ao fim, pois pode ser que ele veja nascer outros que estão ao seu redor sendo que esses conhecimentos lhes servirão para orientar os pais destes que nascerão. Desse modo, no início da primeira parte da referida obra de Kant, ele define que “a educação física consiste propriamente nos cuidados materiais prestados às crianças ou pelos pais, ou pelas amas de leite, ou pelas babás” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 37).

Após essa definição, Kant faz menção ao modo como os tutores devem proceder em relação às crianças, desde que tipo de alimento com o qual devem se alimentar – se é com leite materno ou leite de animal.

Foi discutido se se pode igualmente alimentar a criança com o leite de animais. O leite humano é muito diferente do leite animal. O leite dos animais herbívoros, isto é, que se nutrem de vegetais, coalha muito depressa quando se lhe mistura algum ácido, por exemplo, o ácido tartárico ou o ácido cítrico, ou especialmente o ácido do estômago da vitela, chamado coalho. Mas o leite humano não se coalha, isso posto, quando mãe ou a ama de leite se alimenta por algum tempo exclusivamente de vegetais, o seu leite coalha como o da vaca, por exemplo. Contudo, se ela se põe a comer carne, o leite fica bom como antes. Donde se conclui que o melhor e mais condizente à criança é que a mãe ou a ama de leite coma carne enquanto amamenta. (KANT, **Päd**, AA 09, p. 38)

Após falar do leite que a criança precisa para se alimentar, Kant atenta para o perigo dos alimentos que são ministrados quando o leite materno seca. Costuma-se,

segundo ele, dar todo tipo de papinha. Mas ele chama a atenção para que isso não seja dado desde o princípio, e que também deve-se evitar outros tipos de alimento, sobretudo “algo picante, como vinho, condimentos ou sal” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 39) ainda que eles manifestem tanto gosto por coisas do tipo.

Além disso, ele exprime sua preocupação com a temperatura dos bebês, dizendo que é necessário ter cuidado para que eles não fiquem muito aquecidos, uma vez que “o calor do sangue dos bebês sobe a 110° no termômetro Fahrenheit, enquanto, o dos adultos não ultrapassa os 96° (KANT, **Päd**, AA 09, p. 40). Afirma que tais cuidados devem ser tomados por que:

Os bebês sufocam numa temperatura mais alta em que os adultos podem passar bem. Os ambientes frescos tornam os homens fortes. E não é bom para a saúde dos adultos vestir roupas muito quentes, cobrir-se e habituar-se a bebidas muito quentes. Por isso, a cama dos infantes deve ser fresca e dura, os banhos frios também são bons. (KANT, **Päd**, AA 09, p. 40)

Tais conselhos são ditos por que a tarefa da educação é tornar as crianças aptas a uma vida moral dentro da sociedade e é importante cuidar para que elas não contraiam hábitos, que mais tarde, se tornem necessidades difíceis de manter em sociedade.

Em relação à educação física, Kant demonstra o perigo de práticas curiosas de seu período histórico como, por exemplo, a utilização de faixas nos bebês para acalmar as chateações de ficarem defeituosos. Tais práticas, que resultam um tanto quanto dolorosas para os bebês, devem ser evitadas e Kant crê “poder aquietar o seu choro dirigindo-lhes simples palavras” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 41).

Essas atitudes referentes às crianças esboçam uma primeira educação que deve ser puramente *negativa*, que possui, além dessas preocupações, o cuidado com o costume de ninar os bebês. Em relação a isso,

(...) o meio mais simples é o que certos camponeses usam. Suspendem o berço nos caibros através de uma corda, nada mais fazem que empurrá-lo; o berço balança por si mesmo. Contudo, em geral, o embalar o bebê de nada serve. Prejudica à criança ser balançada de um lado para outro. Vê-se até mesmo como os adultos que esse balanço produz ânsia de vômito e tontura. Dessa maneira, pretende-se atordoar os bebês para impedi-los de chorar. Mas o choro lhes é salutar. (KANT, **Päd**, AA 09, p. 42).

A tentativa de querer fazer as crianças pararem de chorar é muito prejudicial. Esse é um mau costume, pois se elas percebem que é cedido sempre à sua estratégia, repetirão com muito mais frequência. Mas Kant diz que:

(...) se pelo contrário, não nos preocupamos com os seus choros, eles acabam por não mais chorar. Já que nenhuma criatura procura para si mesma um sofrimento inútil. Se acostumamos os bebês a verem satisfeitos todos os seus caprichos, depois será tarde para dobrar sua vontade. (KANT, **Päd**, AA 09, p. 43)

Ceder aos seus choros mostra a primeira grande perdição delas mesmas, pois assim curva-se à sua vontade despótica e isso será muito difícil de ser remediado depois na vida adulta.

Kant procura demonstrar também como, dentro dessa educação física, deve ser evitada a utilização de instrumentos, como faixas e carrinhos para as crianças aprenderem a andar. Esses instrumentos são perigosíssimos, especialmente as faixas, pois podem inclusive causar certas deformidades físicas, pois o bebê possui um corpo maleável que ao ser contraído pelas faixas pode ficar amassado. Em relação a isso Kant escreve que: “o melhor é deixá-la engatinhar até que pouco a pouco comece a andar. Nesse caso, pode-se ter a precaução de cobrir o chão com mantas de lã para evitar contusões e quedas feias” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 46).

O que se pode notar nesses cuidados descritos por Kant é que em todos eles estão a ideia de deixar a criança aprender as coisas por si mesma, pois é dessa forma que elas aprenderão de um modo muito mais eficaz. Essa é a mesma dinâmica que será utilizada no esclarecimento. Embora a criança seja incapaz de pensar por si mesma é importante ela começar desde a mais tenra idade a habituar-se a esta dinâmica. Embora Kant proponha uma educação rígida, essa deve ser entendida como uma educação que nos afasta da comodidade. Todavia, essa educação rígida a partir de uma disciplina bem definida não deve levar em conta que a criança seja tratada como escrava, mas, ao contrário, deve fazer com que eles se sintam livres de modo que não se ponham a ofender a liberdade dos demais. Essa ação ajuda na educação da índole da criança, que também é chamada de física por Kant. Uma crueldade que é cometida nesse assunto é cobrar mais do que os próprios pais demonstram poder fazer. E pior ainda é utilizar expressões semelhantes àsquelas que os questionam: “Não se envergonha disto?” Essas expressões jamais deveriam ser empregadas com as crianças nessa primeira educação, pois:

A criança não possui ainda nenhuma ideia de vergonha e de conveniência; não tem nem deve ter vergonha. Isso a tornará tímida. Ficará embaraçada diante dos outros e de boa vontade fugirá da sua presença. Assim, nascem

nela uma reserva e uma dissimulação nefasta. Não ousa perguntar mais nada, ao passo que deveria poder perguntar tudo; esconde os sentimentos e parece ser sempre diferente do que é, quando deveria poder dizer tudo francamente. Ao invés de estar sempre junto aos seus pais, os evita e se lança aos braços dos complacentes domésticos. (KANT, **Päd**, AA 09, p. 51).

Esse tipo de educação leva a criança a uma fraqueza em sua vontade e faz com que se perca o respeito aos pais e seus educadores. Segundo Kant, se a criança “é educada de modo que nada possa conseguir gritando, ela se torna livre, sem ficar sem-vergonha, e, modesta, sem se tornar tímida” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 51).

Após explicar essas partes que dizem respeito a uma educação negativa, Kant procura descrever a parte positiva da educação física, dizendo que é justamente esta, que faz o homem se distinguir do animal. Kant fala que essa educação é a educação da *cultura*: “a cultura consiste notadamente no exercício das forças da índole. Portanto, os pais devem criar para os filhos ocasiões favoráveis” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 53).

Kant chama a atenção para uma regra essencial dessa educação positiva, a saber, a regra de que é necessário dispensar, quando possível, todo e qualquer instrumento: “é preciso, pois, abolir o uso das faixas e do carrinho, deixando que a criança se arraste pelo chão até que aprenda a caminhar por si mesma, uma vez que, dessa forma, andarás com mais segurança.” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 53). Para o autor, os instrumentos atrapalham o desenvolvimento das habilidades naturais, enquanto que o mais adequado e essencial seria cultivá-las o máximo possível. Desse modo, menciona quais os tipos de brincadeiras com as quais as crianças devem se ocupar, uma vez que o importante nessa educação física seja observar se ela se refere ao uso do movimento voluntário ou dos órgãos ou dos sentidos, procurando “zelar para que na cultura do corpo também se eduque para a sociedade” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 58).

Kant exprime isso para chegar, enfim, à educação da alma, que pode ser considerada também de certo modo como física. Para explicitar essa parte, Kant recorre à distinção entre liberdade e natureza dizendo que:

Dar leis à liberdade é completamente diferente de cultivar a natureza. A natureza do corpo e da alma concordam no seguinte: cultivando-as, deve-se procurar impedir que corrompam mutuamente e buscar que a arte aporte algo tanto àquele como a esta. (KANT, **Päd**, AA 09, p. 59)

É importante destacar que essa formação física da alma é diferente da educação prática moral. Enquanto essa formação física da alma faz referência somente à natureza, a educação prática no seu sentido moral, diz respeito à liberdade: “nesta última, tem-se a moralização e não a cultura” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 59).

Seguindo o seu jeito sistemático de ser, Kant esboça de forma didática o que seria o fim global da educação, afirmando que essas duas partes dizem respeito à *cultura geral da índole* que se dirige à habilidade e ao aperfeiçoamento. Ela é física quando “tudo depende da prática e da disciplina, sem que a criança precise conhecer nenhuma máxima” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 68); ou é moral quando “se fundamenta em máximas e não sobre a disciplina” (KANT, **Päd** AA, 09, p. 68). Segundo Kant,

É preciso cuidar para que o discípulo o discípulo aja segundo suas próprias máximas, e não por simples hábito, e que não faça simplesmente o bem, mas o faça porque é o bem em si. Com efeito, todo o valor moral das ações reside nas máximas do bem. Entre a educação física e a educação moral existe essa diferença: a primeira é passiva em relação ao aluno, enquanto a segunda, ativa. É necessário que ele veja sempre o fundamento e a consequência da ação a partir do conceito do dever. (KANT, **Päd**, AA 09, p. 68)

Além dessa *cultura geral da índole*, Kant fala também em uma *cultura particular da mesma*, a qual não será tratada de um modo aprofundado, mas cabe ressaltar somente que é nessa cultura onde tem lugar o trato de outras qualidades como “a inteligência, os sentidos, a imaginação, a memória, a atenção e a espiritualidade, o que diz respeito também às potências inferiores do entendimento” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 68).

O que interessa nesse momento é explicitar o que pertence à educação prática de Kant, que perpassa por três momentos distintos, a saber, pelo desenvolvimento da *habilidade*, da *prudência* e da *moralidade*. Observaremos a seguir como isso funciona.

8.2.2 Kant e a educação prática

Kant, no início da segunda parte de sua obra **Sobre a Pedagogia**, se refere à *habilidade* como uma necessidade que vem em último lugar no homem, todavia, pelo seu valor, deve ser posto em segundo. Ela é o elemento essencial do caráter

de todo e qualquer ser humano, “ela é necessária ao talento” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 85) e por isso requer-se que ela seja desenvolvida de modo sólido, com fundamento e ser traduzida em ações.

Já quanto à *prudência*, Kant escreve que “consiste na arte de aplicar aos homens a habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os próprios objetivos” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 85). Aqueles que querem se entregar à prudência, devem também tornar-se dissimulados e impenetráveis, sabendo escrutar os outros.

Em relação à moralidade, Kant diz que esta diz respeito ao caráter, como uma forma de se preparar para uma sábia moderação, através da domesticação das paixões. Essa é a etapa suprema para Kant, a consolidação do caráter por meio da moralidade e “tudo o que se opõe à moral deve ser excluído dos propósitos” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 88). Para solidificar o caráter moral de todo ser humano ainda em sua infância, é necessário seguir certos preceitos, segundo descreve Kant: “É preciso ensinar-lhe, da melhor maneira, através de exemplos e com regras, os deveres a cumprir. Esses deveres são aqueles costumeiros, que as crianças têm em relação a si mesmas e aos demais” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 89). E, após afirmar sobre tais deveres, Kant passa a distingui-lo em deveres para consigo mesmo e deveres para os demais. Os primeiros são descritos da seguinte maneira:

a) *Deveres para consigo mesmas*. Não consistem em arranjar roupas magníficas, em buscar lautos banquetes etc., conquanto no vestir e no comer deva-se buscar a conveniência. Tampouco consistem em procurar satisfazer desejos e inclinações, pois deve-se, ao contrário, ser comedido e sóbrio; mas consistem em conservar uma certa dignidade interior, a qual faz do homem a criatura mais nobre de todas; é seu dever não renegar em sua própria pessoa essa dignidade humana (KANT, **Päd**, AA 09, p. 89)

É justamente na prática desses deveres que o homem conseguirá atingir sua dignidade interior que renega-se quando se entrega a certas atitudes como embriaguez, intemperanças e outros vícios contra a natureza humana, pois estas coloca-os abaixo da dignidade dos animais. A educação às crianças deve levá-las a perceber a dignidade humana em sua própria pessoa.

Em relação aos deveres para com os demais, Kant escreve:

b) *Deveres para com os demais*. Deve-se inculcar desde cedo nas crianças o respeito e atenção aos direitos humanos e procurar assiduamente que os ponha em prática. Por exemplo, se uma criança encontra outra, pobre, e a afasta rudemente do seu caminho ou bate nela etc., não se deve dizer “Não faça isso; isso machuca, tenha dó, é um pequeno infeliz” etc.; ao contrário, precisa ser tratada com a mesma arrogância deve-se fazê-la sentir

vivamente quanto sua conduta é contrária ao direito de humanidade.
(KANT, **Päd**, AA 09, p. 90)

Kant acredita que as crianças não são generosas por natureza. Para que houvesse uma maior eficácia no desenvolvimento da generosidade das crianças deveria se ter uma espécie de catecismo do direito (cf. KANT, **Päd**, AA 09, p. 91). Isso seria importante para impregnar na criança uma ideia do dever. No fundo, é essa ideia que deve guiar as ações das crianças e não os sentimentos diversos que surgem no dia a dia.

O desenvolvimento da moralidade no ser humano, por meio da educação, deve depender exclusivamente de uma coisa, segundo Kant: “que sejam estabelecidos bons princípios e que sejam compreendidos e aceitos pelas crianças” (KANT, **Päd**, AA 09, p. 96).

Nesse sentido, a educação se torna o meio pelo qual a espécie humana desenvolve suas disposições naturais. Nas palavras de Klein podemos ver que:

O desenvolvimento do indivíduo (ontogênese) e o desenvolvimento da espécie (filogênese) são processos inter-relacionados que se restringem mutuamente por um lado, a ontogênese retoma a filogênese, isto é, cada indivíduo precisa se apropriar dos conhecimentos e habilidades adquiridos e conservados pela geração anterior. Senão estaríamos condenados à eterna reinvenção da roda. Por outro lado, a filogênese depende do empenho dos indivíduos para que novos conhecimentos e habilidades sejam produzidos e os antigos preservados. Sem os indivíduos, a filogênese não se realizaria (KLEIN, 2016, p. 165).

É nesse sentido que a Educação é compreendida como um processo histórico no qual apenas a espécie humana como um todo consegue atingir por completo suas disposições naturais, sempre mediada pelo progresso e empenho que cada indivíduo alcança no seu momento presente. O desenvolvimento de suas disposições racionais e morais é alcançada na espécie por meio de um processo de aprendizagem que deve educar o homem a fazer uso de sua liberdade e de torná-lo esclarecido pelo uso público da razão. Klein (2016, p. 164) distingue pelo menos três formas de usos da razão que esse processo de aprendizagem exige para o progresso da espécie, a saber: “O instrumental em relação com as coisas, o pragmático em relação com o comportamento social e o uso moral da razão. Eles corresponderiam às seguintes três disposições humanas: a técnica, a pragmática e a moral”. Enquanto a disposição técnica tem como objetivo desenvolver nos seres humanos a habilidade, a pragmática pretende desenvolver a prudência, e a da moral

tem como objetivo a moralidade. A técnica culmina no processo denominado por Kant de cultivo, a pragmática no que ele chama de civilização e a moral de moralização (ou formação moral).

É a partir dessa perspectiva que podemos entender o *princípio pedagógico* de Kant sobre a ideia de que as crianças não devem ser educadas tendo em vista o estado atual, mas sim tendo em vista um estado melhor da espécie humana no futuro, conforme a ideia de humanidade e de sua destinação final, que só pode ser alcançada pela espécie, mas, ao mesmo tempo, deve ser buscada por todos os indivíduos.

A contribuição de Kant para o campo da Educação não tem como objetivo demonstrar o que os educadores devem fazer ou como eles devem agir, mas pretende mostrar o que se deve buscar em suas ações pedagógicas e principalmente o que se deve evitar. Como Klein (2016, p. 170) nos mostra,

Kant não ofereceu uma teoria pedagógica completa sobre os procedimentos educacionais (é claro que ele teceu considerações e ofereceu exemplos); seu verdadeiro interesse foi estabelecer a meta de todo o processo pedagógico: a formação de sujeitos morais autônomos e o consequente aperfeiçoamento moral da espécie. Apesar de poder alvo de críticas, algumas de suas considerações sobre o método pedagógico são bastante pertinentes e coerentes com sua teoria da autonomia da vontade, tais como: a moralidade deveria ser apresentada em sua forma pura, isto é, mostrando que seu valor não reside nas consequências das ações. O ensino não deveria ser assentado no apelo aos sentimentos, mas em princípios.

Não obstante, o que pretendemos demonstrar aqui é que a educação deve favorecer o desenvolvimento das disposições naturais nos homens de modo que os princípios do reino da liberdade possam gradativamente serem efetivados no mundo natural, de modo que ocorra a *passagem* de um domínio para o outro e favoreça a realização do fim último ao qual estamos destinados pela Natureza.

A educação é uma das forças promotoras do progresso a que os indivíduos têm acesso, uma vez que esta é uma ação intencional do ser humano em construir uma sociedade civil perfeita que deve culminar na criação de uma *Constituição Republicana esclarecida*. Essas ideias ficarão mais claras nas discussões que Kant tem com Herder. Seu antigo aluno faz uma crítica à tese kantiana de que o desenvolvimento das disposições naturais não pode acontecer plenamente no indivíduo, mas apenas na espécie. Herder escreve em sua obra **Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit** (1985, p. 226) que cada homem singular (enquanto indivíduo) pode alcançar seu pleno desenvolvimento na história e

que falar o contrário disso seria incompreensível para ele, uma vez que gênero e espécie são apenas conceitos gerais que existem nos seres singulares (Cf. HERDER, 1985, 226).

Kant contra-argumenta explicando que não haveria contradição em sua tese, se considerarmos que a espécie é a única que pode alcançar o progresso completo de todas as suas disposições originárias. Isso não quer dizer que os indivíduos singulares não possam progredir, mas apenas quer mostrar que eles não conseguirão desenvolver completamente as suas disposições naturais.

Todavia, o desenvolvimento do indivíduo é necessário para que a espécie possa progredir também, conforme observa Kant em suas **Reflexões**: “(...) não apenas a *espécie* preenche sua completa determinação, mas também cada *indivíduo*. Nos animais cada indivíduo alcança isso imediatamente, no homem apenas a espécie, por meio de longas gerações, mas finalmente, por meio dela, cada indivíduo” (KANT, **Refl.** 1524, AA 15: 896; 17-23).

Em suma, conhecer essa reflexão sobre Educação de Kant nos mostra um modo de realização da passagem do domínio da liberdade para o domínio da natureza e uma vez que a realização desse *fim último* só pode ser realizado na espécie, a filosofia da história se torna o campo de atuação onde essa passagem por meio da educação se torna possível, entendendo que a ideia de finitude da natureza do homem e de seu constante progresso rumo à um todo moral necessita de uma proposta educacional/ pedagógica orientada para esse objetivo.

Tal proposta, como vimos, só pode se tornar efetiva em um *Estado Constitucional Republicano* perfeito que tenha em seu fundamento a busca da paz perpétua entre as nações e fundamente suas ações em um *Direito Internacional* que possibilite a liberdade a todas as nações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa tese teve como objetivo analisar a possibilidade de uma *passagem* da liberdade à natureza no pensamento de Kant a partir da *tese do progresso* da humanidade. Para construirmos nosso argumento central, fizemos uma incursão pelas três obras *Críticas* de Kant e em vários de seus textos sobre *História*, *Política*, *Antropologia* e *Educação*.

Partindo da defesa de que a humanidade se encontra em um progresso contínuo, tendo como pressuposto fundamental a relação intrínseca e, ao mesmo tempo, problemática entre os conceitos de liberdade e natureza, procuramos questionar quais as implicações que esses conceitos revelam sobretudo na realização da *passagem* de um domínio para o outro. De modo mais específico, queríamos entender de que maneira a *passagem* (*Übergang*) do domínio da liberdade para o domínio da natureza poderia nos ajudar a compreender essa noção de *progresso*.

Procuramos deixar claro que Kant fala, nas duas introduções à **KdU**, que essa *passagem* poderia ser realizada mediante a *faculdade de julgar*. Por isso também nos questionamos: de que maneira a *Filosofia da História* kantiana nos ajuda a repensar essa mediação feita pelo juízo na terceira *Crítica* na *passagem* entre liberdade e natureza?

Ao tentarmos descrever de maneira sistemática algumas possibilidades e sentidos de *passagem* (*Übergang*) nos escritos kantianos, buscamos também defender a centralidade da *Filosofia da História* e da *tese do progresso*, argumentando que sem os textos da história não é possível compreender aspectos centrais sobre essa ideia de *passagem*.

Desse modo, por meio de uma organização realizada em três partes principais, explicamos como a *filosofia da história*, a *antropologia*, a *política* e a *educação* poderiam representar modos de realização da *passagem* entre liberdade e natureza, demonstrando que as implicações resultantes da *tese do progresso* estariam conectadas diretamente com os conceitos encontrados nessas áreas de investigação.

Na primeira parte dessa tese procuramos contextualizar o problema central de nossa pesquisa inquirindo sobre os sentidos de *passagem* na *Filosofia Crítica* de Kant. Subdividimos essa primeira parte em 3 capítulos. No primeiro capítulo nós

tivemos a intenção de esclarecer como essa ideia desponta na *filosofia teórica* e na *filosofia prática* de Kant, levando em consideração, num primeiro momento, as análises sobre os conceitos de liberdade e natureza na perspectiva das antinomias (discussão presente na **KrV**) e o impacto que a resolução desse conflito antinômico provoca na metafísica. Isso nos levou à necessidade de descrever também qual o lugar da metafísica na *Arquitetônica da Razão Pura* e como, a partir das reformulações pelas quais essa disciplina passa, ela acaba se dividindo em uma *metafísica da natureza* e uma *metafísica dos costumes*; em um segundo momento, fizemos uma apresentação dos sentidos de *passagem* a partir de uma perspectiva arquitetônica da razão, agora em seu sentido prático, pois percebemos que esse problema guarda uma estreita relação com o problema kantiano da unidade da razão, em que a ideia de *passagem* ajudaria a tornar possível a realização dos princípios de um domínio sobre o outro, nesse caso, da lei moral no reino da natureza.

Já no segundo capítulo dessa primeira parte, tínhamos como objetivo introduzir a ideia de *passagem* a partir das duas introduções que Kant escreve à **KdU**. Procuramos deixar claro as diferenças entre ambas e chegamos à conclusão de que Kant, na *Primeira Introdução*, sustenta a ideia de que a faculdade do juízo *estabelece*, ou melhor, *deve estabelecer* uma *passagem* entre os domínios da filosofia teórica e da filosofia prática, criando um *vínculo* entre eles. Todavia, na segunda introdução, Kant parece ter recuado nessa compreensão sobre o papel do juízo em mediar e vincular os domínios da liberdade e natureza, descrevendo que essa faculdade não consegue assegurar a *passagem* em si, mas apenas a sua *possibilidade*. Isso é importante para compreender que a terceira *Crítica* não tem a pretensão de extrapolar os limites da *filosofia crítico-transcendental*, mantendo a faculdade do juízo como válida apenas em seu âmbito regulativo. Além disso, vimos também que na segunda introdução Kant muda o tom da argumentação no que diz respeito a esse tema, adicionando que liberdade e natureza agora se encontram diante de um *abismo intransponível* (termo que não é utilizado na *Primeira Introdução*). Com efeito, a faculdade do juízo, diante dessa necessidade da *possibilidade* de realizar uma *passagem* entre esses domínios distintos, ficará encarregada de ser a mediadora e que, a partir de seus princípios próprios, conectará ambas as partes do sistema *Crítico* de Kant.

Desse modo, no terceiro capítulo da tese procuramos apresentar algumas possibilidades de interpretarmos essa ideia de *passagem* ao longo da **KdU**, sobretudo a partir das contribuições de Henry Allison e Gerad Lebrun. Vimos, primeiramente, que a tese do simbolismo, desenvolvida na primeira parte da **KdU** (na *faculdade de julgar estética*), é central para compreendermos essa *possibilidade de passagem*. Para melhor descrevermos a argumentação que Kant propõe na primeira parte da **KdU**, tentamos esclarecer como a faculdade de julgar funciona em relação aos juízos de gosto sobre o belo (feito sem nenhum interesse). Explicamos também como o belo pode ser visto como *símbolo* da moralidade onde, a partir do qual, a faculdade do juízo passa a ser vista como realizando essa mediação entre o reino da liberdade e da natureza, ou seja, realizando um sentido de *passagem* de um domínio para o outro. Esperamos que tenha ficado claro que, nessa teoria do simbolismo de Kant, não pode haver uma conexão intrínseca entre o símbolo e o que ele simboliza, mas que algo só pode servir de símbolo de outro algo apenas em função da estrutura reflexionante existente entre ambos. Em outras palavras, essa ideia que defendemos aqui propõe que o belo deve simbolizar a própria capacidade para a moralidade, pois o prazer que há no belo representa uma *condição da possibilidade da moralidade*, ou ainda, uma posição acima da determinação das regras dos sentidos, de modo que a intuição sensível do belo deve ser entendida como um alicerce puramente inteligível da moralidade.

É nesse sentido que Henry Allison estrutura sua interpretação sobre esse tema da *passagem* na primeira parte da **KdU** demonstrando que a faculdade do juízo serve como um princípio subjetivo do gosto, sugerindo que os juízos estéticos sobre a natureza e sobre a arte reivindicam um conceito de intencionalidade na natureza. Assim, seja em relação ao belo na natureza, seja em relação ao belo artístico, Kant quer nos mostrar que ambos necessariamente manifestam esta possibilidade de entendermos pela faculdade de juízo uma conexão entre o gosto e a natureza, mediante uma conformidade a fins, mediante a manifestação de um propósito na natureza, e é sobre este ponto específico que é possível compreendermos as implicações e o significado de uma *passagem* na **KdU**, tal como foi apontado para nós como necessário na segunda introdução. Nesse sentido concordamos com Allison quando ele defende que o conceito de intencionalidade na natureza pode ser considerado um mediador entre os domínios da natureza e da liberdade, não exatamente pela argumentação dada por Kant na **KdU** mas, talvez,

por um apelo gratuito de Kant, que parece ter sido influenciado mais por questões arquitetônicas subjacentes aos argumentos da **Primeira e Segunda Introdução** da **KdU** do que por qualquer *Übergang* supostamente efetuada pelo gosto. Mesmo assim, se levarmos em conta que a promoção ou o aumento da nossa receptividade mental, causado pela contemplação do belo artístico (que nos leva a contemplar formas na natureza e suas intencionalidades), podem ser caracterizados como uma *passagem* entre natureza e liberdade, cremos também que, a partir do que está exposto nas duas Introduções, este conceito de *intencionalidade* possui realmente um papel de mediador.

No que diz respeito à interpretação de Gerard Lebrun, pudemos perceber que há uma necessidade de liberdade e natureza coexistirem mutuamente e, mais ainda, que a liberdade deve exercer-se de alguma forma na natureza. Tomando como base não apenas os juízos de gosto, mas também os juízos de finalidade, Lebrun segue a sua argumentação da *possibilidade* de uma *passagem* entre esses domínios heterogêneos, demonstrando que o conceito de *finalidade* na natureza adquire um valor estratégico para esta empreitada. Desse modo, ficou demonstrado, por intermédio de Lebrun, que a partir dos *juízos teleológicos* podemos efetuar a *passagem* de um domínio para o outro, de modo que a moralidade é inconcebível sem uma base *teleológica*. Assim, o sujeito moral está destinado a agir em conformidade ao fim que a razão lhe prescreve. Diante dessa ideia, concordamos com a conclusão de Lebrun de que encontramos uma *passagem* entre a razão teórica e a razão prática por meio da *faculdade de julgar*, justamente porque ela ajuda a razão prática a construir a ideia de Deus, que é postulada no pensamento de Kant como *Inteligência superior* e como o *Autor moral do mundo*. Essa é uma condição necessária para que nossa razão consiga apreender o *Bem Soberano* ao qual o sujeito moral compreende como *fim a atingir*.

Na segunda parte desse trabalho procuramos demonstrar, em um primeiro momento, que a *tese do progresso* desenvolvida nos textos sobre a história em Kant é fundamental para pensarmos em uma *passagem* que ligaria ambos os domínios (da liberdade e da natureza). Por isso, apresentamos alguns pressupostos gerais sobre a *Filosofia da História* não apenas em Kant, mas também em Bossuet e Vico, antecessores que se preocuparam com esse tema e que defenderam a perspectiva de uma filosofia da história alinhada à uma vontade divina, ou melhor, a um desígnio providencial (História-Providência); em um segundo momento analisamos os

sentidos de história no pensamento de Kant, deixando claro que podemos entender perspectivas diferentes sobre essa disciplina, a saber, uma história filosófica e outra empírica. Enquanto a primeira faz uso de ideias *a priori* específicas da razão para encontrar significados e padrões no passado da humanidade (*Weltgeschichte*), a segunda se restringe aos fatos empíricos, sem recorrer a ideias da reflexão filosófica (*Historie*). Realizar essa distinção foi importante nesse trabalho para analisarmos algumas implicações que isso provoca na compreensão sobre a *tese do progresso* em Kant.

Com isso, procuramos elucidar a posição de Kant de que há um contínuo progresso da humanidade em direção à uma condição política moralmente ideal, caracterizada por um republicanismo nacional que maximize a liberdade individual, resultando em uma federação mundial internacional de nações que possa garantir a paz internacional. Nesse sentido, percebemos que a tese do *progresso* da liberdade pensada sob a ótica de uma *filosofia da história* se torna central para o pensamento de Kant, seja o progresso em seu sentido externo – a partir de uma perspectiva histórica-jurídica-política – seja em seu sentido interno – em uma perspectiva moral.

Uma vez que tenhamos explicitado os fundamentos principais sobre os temas da *passagem* (primeira parte) e da *tese do progresso* (segunda parte) na filosofia *Crítica* de Kant, procuramos defender, na terceira e última parte de nossa tese, que é possível encontramos a realização da *passagem* entre liberdade e natureza não apenas no interior das três obras *Críticas*, mas também nos textos sobre a *filosofia da história*, sobretudo no que diz respeito à *tese do progresso*.

Como destacamos ao longo desse trabalho, a *tese do progresso* é trabalhada principalmente nos textos da *filosofia da história* de Kant. Porém, pudemos perceber que ela está fundamentada (e, ao mesmo tempo, serve de fundamento) nos textos sobre *antropologia, política e educação*.

Desse modo, tentamos deixar claro que o problema inaugurado nas introduções à *KdU* por Kant, sobre a *possibilidade* de uma *passagem* entre o abismo aparentemente intransponível da liberdade e da natureza, se torna possível não apenas a partir das reflexões realizadas sobre a *faculdade de julgar* e suas implicações nos *juízos de gosto* sobre o belo e nos *juízos de finalidade* mas, também, a partir da *tese do progresso* presente na *filosofia da história* de Kant que recebe suas mais variadas formas de realização nas questões que envolvem a natureza humana (antropologia), na criação de uma constituição civil perfeita

baseada em um ideal republicano (filosofia política-jurídica) e também em uma perspectiva pedagógica (educação), que leva em consideração o desenvolvimento completo das disposições naturais da espécie humana, que culmina no desenvolvimento de seu *fim último* que pretende transformar a humanidade em um todo moral.

Essa ideia está em pleno acordo com as conclusões obtidas na primeira parte de nossa tese, uma vez que procuramos destacar a importância dos *juízos teleológicos* que Kant apontou na **KdU**, mas que também vemos nos textos da história. Em outras palavras, fizemos esse percurso até aqui para demonstrar que no curso da história esses *juízos teleológicos* encontrarão algumas formas de realização da *passagem* dos princípios do reino da liberdade para os do reino da natureza, no sentido de que o *juízo* ajuda a *razão prática* a construir a ideia de *finalidade* da humanidade que, como Kant destaca em sua *filosofia da história*, culminará na moralidade. Assim, percebemos que esse *fim último* de moralização da humanidade só pode ser garantido por meio de uma condição política moralmente ideal que permita o progresso da liberdade individual dos homens. Esse feito só pode ser realizado por uma constituição política *Republicana*.

Para que esse fim se realize plenamente, a *Natureza* predispõe os homens a se desenvolverem continuamente, sendo necessário uma pedagogia específica que conduza os homens e as gerações a alcançarem tal objetivo, por isso defendemos que esse fim só pode ser percebido no curso da história, só pode ser visto na espécie humana como um todo, e não no indivíduo.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. **Gesammelte Schriften**. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ss;

_____. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo, Iluminuras, 2006 (AA 07);

_____. **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?** Trad. Vinicius Berlendis de Figueiredo. In. MARÇAL, Jairo. *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009. (AA 08);

_____. **Briefe**. Bd. 10-13;

_____. **Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária, 2016. (AA 20);

_____. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. (AA 04);

_____. **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**. Trad. Rodrigo Novaes e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (AA 08);

_____. **Kritik der praktischen Vernunft**. Edição Bilingue. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (AA 05);

_____. **Kritik der reinen Vernunft**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos, 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (A 1781, B 1789);

_____. **Kritik der Urteilskraft**. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016. (AA 05);

_____. **Logik**. Trad. Guido Antônio de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. (AA 09);

_____. **Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990. (AA 04);

_____. **Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte**. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2010. (AA 08);

_____. **Die Metaphysik der Sitten**. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003. (Série Clássicos Edipro) (AA 06);

_____. **Opus Postumum**. Trad. F. Marty. Paris: PUF, 1986. Bd 21 – 22;

_____. **Pädagogik**. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4ª ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004. (AA 09);

_____. **Reflexionen zur Anthropologie**. Bd 15;

- _____. **Reflexionen zur Metaphysik**. Bd 17-18;
- _____. **Reflexionen zur Moralphilosophie**. Bd 19;
- _____. **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. (AA 06);
- _____. **Der Streit der Fakultäten**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993 (AA 07);
- _____. **Was heißt sich im Denken orientieren?** Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004. (AA 08);
- _____. **Zum ewigen Freiden**. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004. (AA 08);
- _____. **Textos Seletos**. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Coleção textos filosóficos);
- _____. **Lectures and Drafts on Political Philosophy**, edited by Frederick Rauscher, translated by Frederick Rauscher and Kenneth Westphal. (New York: Cambridge University Press, 2016) in series The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant;
- _____. **Notes and Fragments**, edited by Paul Guyer, translated by Curtis Bowman, Paul Guyer, and Frederick Rauscher. (New York: Cambridge, 2005) in series The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Primary responsibility for translation of selections from Kant's Nachlaß on moral philosophy;
- ALLISON, Henry. **Kant's theory of taste: A Reading of the *Critique of aesthetic judgment***. Cambridge University Press, 2001;
- _____. **Kant's theory of freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990;
- _____. **Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense**. London: Yale University Press, 2004;
- _____. **The gulf between nature and freedom and nature's guarantee of perpetual peace**. In: Eighth international Kant-congress, 1995. Milwaukee: Marquette University Press, v.1, p. 37-49, 1995;
- DESPLAND, Michel. **Kant on History and Religion**. Montreal: McGill-Queens's University Press, 1973;
- DOSSE, François. **A História**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012;
- DUPRÉ, Louis. **Kant's theory of History and Progress**. In: The review of metaphysics, vol. 1, n. 4, 813-828, 1998;

DÜSING, Klaus. **Das Problem des höchstens Gutes in Kants praktischer Philosophie.** In: *Kant-Studien*, n.62, 5-42, 1971;

_____. **Die Teleologie in Kants Weltbegriff.** Bonn: H. Bouvier, 1968;

FACKENHEIM, Emil L. **Kant's concept of history.** In: *Kant-Studien*, n.48, 381-398, 1956/57;

FIGUEIREDO, Vinicius B. de. **Kant & a Crítica da Razão Pura.** Coleção Passo a Passo Nº 54. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005;

_____, **Crítica e Antropologia em Kant.** In: SANTOS, L. R. dos. *Was is der Mensch?/ Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant.* Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2010;

GUYER, Paul. **Kant and the claims of taste.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997;

_____. **The Cambridge Companion to Kant.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999;

_____. **Kant.** London: Routledge Philosophers, 2006;

HERDER, Johann Gottfried. **Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.** Wesbaden: Vourier Verlag, 1985;

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant.** Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005;

_____. **Königliche Völker: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001;

HONNETH, Alex. **A irretrocedibilidade do progresso: a determinação kantiana da relação entre moral e história.** Trad. Luiz Repa e Maurício Keinert. In: PERES, Daniel; et al. (Orgs). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade.* São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008, 27-42.

KAULBACH, Friedrich. **Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?** In: *Kant-Studien*, 65-84, 1975.

KLEIN, Joel Tiago. **Kant e a Ideia de uma história universal.** São Paulo: Edições Loyola, 2016;

KLEINGELD, Pauline. **Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995;

_____. **Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History.** *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXV, nº 2, 2001;

_____. **Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History.** Yale University press, New Haven and London, 2006;

_____. **Kant, history, and the idea of moral development.** In: *History of Philosophical quarterly*. Vol. 16, n. 1, 59-80, 1999;

LABERGE, Pierre. **Von der Garantie des ewigen Frieden.** Berlin: Akademie Verlag, 2004, p. 149-170.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica.** São Paulo: Martins Fontes, 2002;

_____. **Sobre Kant.** Org. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010;

_____. **Uma escatologia para a moral.** In: TERRA, Ricardo (Org.). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, 75-101;

LINDSTEDT, David. **Kant: progress in Universal History as a postulate of practical reason.** In: *Kant-Studien*, n. 90, 129-147, 1999.

LOUDEN, Robert B. **Kant's impure ethics: from rational beings to human beings.** USA: Oxford University Press, 2000;

_____. **“A Segunda parte da Moral”: a Antropologia Moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos Costumes.** Revista *Ethic@*, Florianópolis, vol 1, nº 1, p. 27-46, 2002;

MAKKREEL, Rudolph. **Imagination and Interpretation in Kant.** Chicago: University of Chicago Press, 1990

NADAI, Bruno. **Progresso e Moral na Filosofia da História de Kant.** São Bernardo do Campo: EdUFABC, 2017;

OLIVEIRA, Manfredo. A. de. **A antropologia na filosofia de Kant.** Revista de Ciências sociais, vol. IX, nº 1 e 2 pág. 127-140, 1978;

PERIN, Adriano. **Por que Kant escreve duas introduções para a Crítica da faculdade de Julgar?** Belo Horizonte: Revista *Kriterion*, nº 121, p. 129-147, 2010;

RAUSCHER, Frederick. **Kant in Brazil,** Frederick Rauscher and Daniel Omar Perez, eds., In series North American Kant Society Studies in Philosophy, Rochester, NY: Rochester University Press, 2012. Anthology of recent Portuguese language work on Kant translated into English;

_____. **The Nature of ‘Wholly Empirical’ History.** In *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses, Band 4*, hrsg. Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, und Ralph Schumacher (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), 44-51;

TERRA, Ricardo. **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: editora UFRJ, 2003;

_____. **A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995;

TUNHAS, Paulo. **Kant e a Política**. In. SANTOS, L. R. dos. *Was is der Mensch?/ Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa: Centro de Filosofia de Lisboa, 2010;

WALSH, W. H. **Introdução à Filosofia da História**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978;

WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008;

YOVEL, Yirmiahu. **Kant and the philosophy of history**. Princeton: University Press, 1980.